
De regreso a Marx

Marcello Musto (editor)

De regreso a Marx

Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual



De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual
Marcello Musto... [et al.], editado por Marcello Musto.
1a ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Octubre, 2015.
432 p., 23 x 15 cm.
Traducción de: Francisco Sobrino.

ISBN 978-987-3957-04-8

1. Marxismo. I. Musto, Marcello II. Musto, Marcello, ed. III. Sobrino, Francisco, trad.
CDD 320.5322

Traducción: Francisco T. Sobrino

Diseño de tapa e interior: Verónica Feinmann • Juan Manuel del Mármol
Corrección: Ivana Brighenti

Editorial Octubre
Sarmiento 2037 • C1044AAE • Buenos Aires, Argentina
www.editorialoctubre.com.ar

Impreso en Argentina.
Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11723.

INTRODUCCIÓN

Marcello Musto

Los marxismos dominantes de los siglos XIX y XX

Pocos hombres han conmovido al mundo como lo hizo Karl Marx. A su muerte, casi desapercibida en la gran prensa, siguieron los ecos de la fama en un período tan breve que casi no se lo puede comparar en la historia. Su nombre apareció prontamente en los labios de los obreros de Detroit y Chicago, y en los de los primeros socialistas indios en Calcuta. Su imagen formó parte del escenario del primer congreso bolchevique en Moscú, luego de la revolución. Su pensamiento inspiró los programas y estatutos de todas las organizaciones políticas y sindicales del movimiento obrero, desde la Europa continental hasta Shanghai. Sus ideas cambiaron a la filosofía, la historia y la economía en forma irreversible.

Pero no tardaron mucho en surgir los intentos para convertir sus teorías en una ideología rígida. Su pensamiento,

indiscutiblemente crítico y abierto, aunque a veces tentado por el determinismo, cedió a la presión del clima cultural de la Europa de fines del siglo XIX. Era una cultura impregnada por concepciones sistemáticas, sobre todo la del darwinismo. Para responder a esta presión, el "marxismo ortodoxo", recién nacido en las páginas de la revista *Die Neue Zeit*, de Karl Kautsky, tomó rápidamente las formas de este modelo. Un factor decisivo que ayudó a consolidar esta transformación de la obra de Marx fueron las formas en que este pensamiento llegó al público lector. Se priorizaron las abreviaciones, los sumarios, los resúmenes y compendios truncados, como podemos ver en la reducida impresión de sus principales obras. Algunas llevaban las marcas de una instrumentalización ideológica, y algunos textos fueron reformados por quienes en cuyo cuidado se los había confiado.

A esta práctica, alentada por el estado incompleto de muchos manuscritos cuando falleció Marx, se la agravó por una especie de censura. Al dárseles una forma de manual, lo que fue una manera eficaz de difundirlas mundialmente, se cayó en considerables distorsiones de su pensamiento complejo; en particular, la influencia del positivismo, tradujo a este pensamiento en una versión teóricamente empobrecida del original[1].

Estos procesos dieron lugar a una doctrina esquemática, una interpretación evolucionista elemental empapada en un determinismo económico: el marxismo de la II Internacional (1889-1914). Guiado por una creencia firme aunque ingenua en el progreso automático de la historia, y en consecuencia en el inevitable reemplazo del capitalismo por el socialismo, resultó incapaz de comprender los acontecimientos reales, y

---

1. Cf. Andreucci, Franco, "La diffusione e la volgarizzazione del marxismo", en Hobsbawm, Eric et al., eds., *Storia del marxismo*, T. 2, Turín, Einaudi, 1979, pág. 15.

al romper el necesario vínculo con una praxis revolucionaria, produjo una suerte de pasividad fatalista que contribuyó a la estabilización del orden existente[2].

La teoría del colapso inminente de la sociedad capitalista burguesa [*Zusammenbruchstheorie*], que halló un suelo fértil en la gran depresión de veinte años luego de 1873, fue proclamada como la esencia fundamental del "socialismo científico". Los análisis de Marx, que buscaban delinear los principios dinámicos del capitalismo y describir sus tendencias generales del desarrollo[3], se transformaron en leyes históricas universalmente válidas, a partir de las cuales era posible deducir el curso de los acontecimientos, hasta en sus detalles específicos.

La idea de un capitalismo en su agonía mortal, condenado a fracasar por sus propias contradicciones, también estaba presente en el marco teórico de la primera plataforma totalmente marxista de un partido político, el *Erfurt Programme* de 1891 de la socialdemocracia alemana. De acuerdo con el comentario de Kautsky en su presentación del mismo, "el inexorable desarrollo económico conduce a la bancarrota del modo capitalista de producción con la necesidad de una ley de la naturaleza. La creación de una nueva forma de sociedad en lugar de la actual ya no es algo meramente *deseable*, sino que se ha hecho *inevitable*"[4]. Esto demostraba claramente los límites de las concepciones que prevalecían, así como su enorme distancia respecto del hombre que las había inspirado.

El marxismo ruso, que en el curso del siglo XX jugó un papel fundamental en la popularización del pensamiento

---

2. Cf. Matthias, Erich, "Kautsky und der Kautskyanismus", en *Marxismus Studien*, Vol. II, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1957, pág. 197.

3. Sweezy, Paul M., *Teoría del desarrollo capitalista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 19 y 191.

4. Kautsky, Karl, *Das Erfurter Programm, in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, Hannover, J.H.W. Dietz, 1973, pp. 131 y ss.

de Marx, siguió esta forma de sistematizar y vulgarizar aún con mayor rigidez. En verdad, para su pionero más importante, George Plejanov, "el marxismo es una visión mundial integral"[5], imbuido de un monismo simplista, de acuerdo al cual las transformaciones superestructurales de la sociedad se dan simultáneamente con las modificaciones económicas. A pesar de los duros conflictos ideológicos de esos años, muchos de los elementos teóricos característicos de la II Internacional se transmitieron a los que marcarían la matriz cultural de la III Internacional. Esta continuidad estuvo claramente manifiesta en la *Teoría del materialismo histórico*, publicado en 1921 por Nicolai Bujarin, según la cual "en la naturaleza y en la sociedad existe una regularidad 'definida', una ley natural 'fija'. La determinación de esta ley natural es la primera tarea de la ciencia"[6]. Como consecuencia de este determinismo social, completamente centrado en el desarrollo de las fuerzas productivas, se generó una doctrina en la que "la diversidad de las causas que operan en la sociedad no contradice la existencia de *una sola ley causal unificada en la evolución social*"[7].

La degradación del pensamiento de Marx alcanzó su clímax en la interpretación del marxismo-leninismo, que tomó

5. Plekhanov, George V., *Fundamental Problems of Marxism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1969, pág. 21.

6. Bujarin, Nikolai I., *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1974, pág. 117.

7. Ibíd., pág. 309. Antonio Gramsci se oponía a esta concepción. Para él, "el planteo del problema como una investigación en las leyes, de líneas constantes, regulares y uniformes, está relacionado con una necesidad, concebida de manera pueril e ingenua, de resolver perentoriamente el problema práctico de la predictibilidad de los eventos históricos". Su evidente rechazo a reducir la filosofía de la praxis en Marx a una sociología vulgar, a "una fórmula mecánica que da la impresión de contener el todo de la historia en la palma de su mano" (Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, editor Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1973a, pp. 1403 y 1428) apuntaba, hacia más allá del texto de Bujarin, a la orientación general que posteriormente predominó en la Unión Soviética.

forma definitiva en el "Diamat" al estilo soviético (*dialekticheskii materializm*) "la perspectiva mundial del partido marxista-leninista"[8]. Al ser despojada de su función como una guía para la acción, la teoría pasó a ser su justificación *a posteriori*. El folleto de J.V. Stalin, publicado en 1938, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, que fue distribuido ampliamente, fijó los elementos esenciales de esta doctrina: los fenómenos de la vida colectiva son regulados por las "leyes necesarias del desarrollo social" que son "perfectamente reconocibles", y "la historia de la sociedad aparece como un desarrollo necesario de ella, y el estudio de la historia de la sociedad se convierte en una ciencia". Esto "significa que la ciencia de la historia de la sociedad, a pesar de toda la complejidad de los fenómenos de la vida social, puede convertirse en una ciencia tan exacta como, por ejemplo, la biología, capaz de utilizar las leyes del desarrollo de la sociedad para usarlas en la práctica"[9]; por consiguiente, la tarea del partido del proletariado es basar su actividad en estas leyes. Los conceptos de "científico" y "ciencia" implican aquí un equívoco evidente. Al carácter científico del método de Marx, fundamentado en criterios teóricos escrupulosos y coherentes, lo reemplaza una metodología en la que no hay margen para la contradicción y se supone que las leyes históricas objetivas operan como leyes de la naturaleza, independientemente de la voluntad humana.

En este catecismo ideológico pudo hallar un amplio espacio el dogmatismo más rígido y estricto. La ortodoxia marxista-leninista impuso un monismo inflexible que también produjo efectos perversos en la interpretación de los textos de Marx. Indudablemente, con la revolución soviética el marxismo disfrutó de un momento significativo de expan-

---

8. Stalin, Josef V., *Dialectical and Historical Materialism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1941, pág. 5.
9. Ibíd., pp. 13-15.

sión y circulación en zonas geográficas y clases sociales de las que hasta entonces había sido excluido. No obstante, este proceso de difusión consistió mucho más en manuales, guías y antologías específicas partidarias que en los textos del propio Marx.

La cristalización de un *corpus* dogmático precedió a una identificación de los textos que hubieran sido necesarios leer para comprender la formación y la evolución del pensamiento de Marx[10]. Los escritos tempranos, de hecho fueron publicados en los MEGA recién en 1927 (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*) y en 1932 (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *La ideología alemana*), en ediciones que –como ya había sucedido en el caso de los tomos II y III de *El capital*– las hacían aparecer como obras completadas; esta decisión sería luego la fuente de muchos rumbos interpretativos falsos[11]. Más adelante, algunos de los trabajos preparatorios importantes para *El capital* (en 1933 el borrador del capítulo 6 de *El capital* sobre los "resultados del proceso inmediato de producción", y entre 1939 y 1941 los *Fundamentos de la crítica de la economía política*, más conocidos como los *Grundrisse*) se publicaron en tiradas de impresión que solo les asegurarían una circulación muy limitada[12]. Más aún, cuando no eran ocultados por temor a que pudieran erosionar al canon ideológico dominante, estos y otros textos previamente inéditos fueron sometidos a una exégesis políticamente motivada, con orientaciones mayormente

---

10. Cf. Rubel, Maximilien, *Marx critique du marxisme*, París, Payot, 1974, pág. 81.
11. Cf., por ejemplo, Musto, Marcello, "Marx in Paris. Manuscripts and Notebooks of 1844", en *Science & Society*, Vol. 73, Nº 3, 2009, pp. 386-402; y Carver, Terrell, "The German ideology Never Took Place", en *History of Political Thought*, Vol. 31, Nº 1, 2010, pp. 107-127.
12. Ver Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 179-212.

establecidas de antemano; y jamás daban por resultado una comprensión seria de la obra de Marx.

Aunque la exclusión selectiva de textos pasó a ser una práctica común, a otros se los desmembraba y manipulaba: por ejemplo, a través de la inserción en recopilaciones de citas para un propósito determinado. A menudo estas eran tratadas de la misma forma en que el bandido Procusto trataba a sus víctimas: si eran demasiado largas, las amputaban, y si eran demasiado cortas, las alargaban.

Al ser distorsionado para servir a las necesidades políticas contingentes, ante los ojos de muchas personas Marx pasó a ser identificado con esas maniobras, y como resultado, a menudo fue denostado. Su teoría pasó a ser un conjunto de versos al estilo de la biblia que daban lugar a las paradojas más impensables. Lejos de atender su advertencia contra las "recetas de cocina para el bodegón del porvenir"[13], los responsables de esas manipulaciones lo transformaron en el progenitor de un nuevo sistema social.

A pesar de haber sido un riguroso crítico que jamás había estado autocomplaciente con sus conclusiones, se convirtió en la fuente del doctrinarismo más obstinado. A él, un firme defensor de la concepción materialista de la historia, se lo eliminó más que a ningún otro autor de su contexto histórico. A pesar de estar convencido de que "la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos"[14], quedó atrapado en una ideología que daba primacía a las vanguardias y partidos políticos en su rol de paladines de la conciencia

---

13. "Epílogo a la segunda edición", Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, México DF, Siglo XXI, 1983a, pp. 17.

14. Karl Marx, "Estatutos generales de la Asociación Internacional de los Trabajadores", en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/1864-est.htm>. Cf. Musto, Marcello, ed., *Workers Unite! The International Working Men's Association 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Bloomsbury, 2014.

de clase y dirigentes de la revolución. Fue un defensor de la idea de que para el florecimiento de las capacidades humanas era esencial una jornada de trabajo más corta, pero fue asimilado al credo productivista del stajanovismo. Estaba convencido de la necesidad de que el estado desapareciera, pero se lo identificó con él y fue usado para apoyarlo. Estaba interesado como muy pocos pensadores en el libre desarrollo de la individualidad humana, argumentando contra el derecho burgués (que oculta la disparidad social detrás de la igualdad meramente legal) que "el derecho tendría que ser, no igual, sino desigual"[15], y sin embargo se lo incluyó en una concepción que neutralizaba la riqueza de la dimensión colectiva de la vida social en la homogenización indiferenciada.

Los regresos a Marx

Ya sea por las disputas teóricas o por los eventos políticos, el interés en la obra de Marx ha fluctuado con el tiempo y ha pasado por períodos indiscutibles de declinación. Desde la "crisis del marxismo" a comienzos del siglo XX hasta la disolución de la II Internacional, y desde los debates sobre las contradicciones de la teoría económica de Marx hasta la tragedia del "socialismo realmente existente", la crítica de las ideas de Marx parecieron persistentemente apuntar más allá del horizonte conceptual del marxismo. Pero siempre ha habido un "regreso a Marx". Se desarrolla una nueva necesidad de tomar como referencia su obra –ya sea la crítica de la economía política, las formulaciones sobre la alienación, o las páginas brillantes de las polémicas políticas– y ese pensamiento ha continuado ejerciendo una fascinación irresistible para seguidores y opositores.

15. Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1973a, pág. 32.

Declarado muerto luego de la caída del muro de Berlín, Marx nuevamente se convierte en el centro de un interés generalizado. Su *renaissance* se basa en su permanente capacidad para explicar el presente; es más, su pensamiento sigue siendo un instrumento indispensable con el cual entenderlo y transformarlo. Frente a la crisis de la sociedad capitalista y las profundas contradicciones que la atraviesan, este autor al que se desechó precipitadamente luego de 1989, se lo está considerando nuevamente y se lo vuelve a interrogar. Así es que la afirmación de Jacques Derrida, que "siempre será un error no leer y releer y discutir a Marx"[16], que hace unos pocos años parecía una provocación aislada, ha recibido una creciente aprobación[17].

Por otra parte, la literatura secundaria sobre Marx, que casi se había agotado hace veinte años, está mostrando señales de resurgimiento en muchos países, en la forma de nuevos estudios y en folletos en distintos lenguajes con títulos como *¿Por qué leer a Marx hoy?*[18]. Las revistas están cada vez más

---

16. Derrida, Jacques, *Spectres of Marx*, Londres, Routledge, 1994, pág. 13.
17. En los últimos años, diarios, revistas y programas de televisión o radio han discutido repetidamente la relevancia actual de Marx. En 2003, el semanario *Le Nouvel Observateur* dedicó todo un número al tema, *Karl Marx: le penseur du troisiéme millénaire?* Poco después, pagó su tributo al hombre que una vez había forzado a un exilio de cuarenta años: en 2004, más de 500.000 espectadores de la estación de televisión nacional ZDF votaron a Marx como la tercera personalidad alemana más importante de todos los tiempos (fue el primero en la categoría de "relevancia contemporánea"), y durante las elecciones nacionales de 2005 la revista de circulación masiva *Der Spiegel* llevaba su imagen en la tapa, haciendo la señal de la victoria, bajo el título *Ein Gespenst kehrt zurück*. Ese mismo año, una encuesta dirigida por la Radio Cuatro de la BBC le otorgó a Marx el premio del filósofo más admirado por sus oyentes. Y luego del estallido de la reciente crisis económica, en todas partes del mundo importantes diarios y revistas han estado discutiendo sobre la relevancia contemporánea del pensamiento de Marx.
18. Para una encuesta completa, ver la Parte II de este libro: "La recepción de Marx en el mundo actual". Uno de los ejemplos académicamente significativos de este nuevo interés es la continuación de los *Marx-Engels-Ges-*

abiertas a colaboraciones sobre Marx y los marxismos, así como hay ahora muchas conferencias internacionales, cursos universitarios y seminarios sobre el tema. En particular, desde el comienzo de la crisis económica internacional en 2008, académicos y teóricos de economía de diversos antecedentes políticos y culturales se están basando en los análisis de Marx sobre la inestabilidad intrínseca del capitalismo, cuyas crisis cíclicas autogeneradas tienen graves efectos sobre la vida política y social. Finalmente, aunque en forma tímida y confusa, se está haciendo sentir en la política una nueva demanda por Marx; desde Latinoamérica hasta el movimiento de la globalización alternativa.

Marx y la primera crisis financiera mundial

Luego de la derrota del movimiento revolucionario que surgió por toda Europa en 1848, Marx se convenció de que solo a partir del estallido de una nueva crisis surgiría una nueva revolución. Instalado en Londres en marzo de 1850, pues había recibido órdenes de expulsión de Bélgica, Prusia y Francia, dirigió la *Neue Rheinische Zeitung. Politischökonosmische Revue*, una publicación mensual que planeaba como el lugar para "la investigación integral y científica de las condiciones económicas que forman el fundamento de todo el movimiento político"[19]. En *Las luchas de clases en Francia*, que apareció

---

amtausgabe (MEGA2), la edición histórico-crítica de las obras completas, que se reanudó en 1998, luego de la interrupción que siguió al colapso de los países socialistas. Ver Musto, Marcello, "The rediscovery of Karl Marx", en *International Review of Social History*, Vol. 52, Nº 3, 2007, pp. 477-498. Sobre la edición MEGA2 en lengua española cf. Musto, Marcello, coord., *Tras las huellas de un fantasma*, México DF, Siglo XXI, 2011.

19. Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Announcement of the Neue The Rheinische Zeitung Politisch ökonomische Revue", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978a, pág. 5.

como una serie de artículos en esa revista, afirmaba que "una verdadera revolución [...] no es posible más que en los períodos en que [...] *las fuerzas productivas modernas y las formas de producción burguesas*, entran *en conflicto* las unas con las otras [...]. *Una nueva revolución solamente será posible como consecuencia de una nueva crisis*"[20].

Durante ese mismo verano de 1850, Marx profundizó el análisis económico que había comenzado antes de 1848, y en el número de mayo-octubre de 1850 de la *Neue Rheinische Zeitung. Politischökonosmische Revue* llegó a la importante conclusión de que "la crisis comercial contribuyó infinitamente más a las revoluciones de 1848 que la revolución a la crisis comercial"[21]. Desde ahora en adelante la crisis económica sería fundamental para su pensamiento, no solo económicamente sino también sociológica y políticamente. Más aún, al analizar los procesos de especulación y sobreproducción desenfrenados, se arriesgó a predecir que "si el nuevo ciclo de desarrollo industrial que comenzó en 1848 sigue el mismo curso como el de 1843-1847, la crisis estallará en 1852". La futura crisis, subrayó, también estallaría en el campo, y "por primera vez la crisis industrial y comercial coincidiría con una crisis en la agricultura"[22].

Los pronósticos de Marx sobre este período de más de un año resultaron ser equivocados. Sin embargo, aun en los momentos en que estaba más convencido de que era inminente una nueva ola revolucionaria, sus ideas eran muy diferentes de las de otros líderes políticos europeos exiliados en Londres. Aunque se equivocó sobre cómo se desarro-

---

20. Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, Buenos Aires, Claridad, 1968, pág. 168.

21. Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Review: May-October 1850", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978b, pág. 497.

22. Ibíd., pág. 503.

llaría la situación económica, consideraba que a los efectos de la actividad política era indispensable estudiar el estado en que se hallaban las relaciones económicas y políticas. Por el contrario, la mayoría de los líderes democráticos y comunistas de esa época, a quienes los caracterizaba como “alquimistas de la revolución”, pensaban que el único prerrequisito para una revolución victoriosa era “la adecuada preparación de su conspiración”[23].

Durante este período, Marx también profundizó sus estudios de la economía política y se concentró, en particular, en la historia y las teorías de las crisis económicas, prestando mucha atención a la forma dineraria y el crédito intentando comprender sus orígenes. A diferencia de otros socialistas de la época, como Proudhon, que estaban convencidos de que a las crisis económicas se las podía evitar mediante una reforma del sistema monetario y crediticio, Marx llegó a la conclusión de que, dado que el sistema crediticio era una de las condiciones subyacentes, las crisis como máximo podían agravarse o mitigarse por el uso correcto o incorrecto de la circulación

23. Marx, Karl, “Reviews from the Neue Rheinische Zeitung Revue Nº 4”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978, pág. 318. Un ejemplo de esto era el manifiesto “A las naciones”, emitido por el “Comité Central Democrático Europeo” que habían fundado en Londres en 1850 Giuseppe Mazzini, Alexandre Ledru-Rollin y Arnold Ruge. De acuerdo con Marx, este grupo insinuaba “que la revolución fracasó debido a la ambición y los celos de los líderes individuales y las opiniones mutuamente hostiles de los diversos educadores populares”. También era “pasmosa” la forma en que estos líderes concebían a la “organización social”: “una reunión multitudinaria en las calles, una revuelta, un acuerdo, y se terminó todo. Es más, la idea que tienen es que la revolución simplemente consiste en el derrocamiento del gobierno existente; logrado este objetivo, se ha alcanzado ‘la victoria’” (Marx, Karl y Engels, Friedrich, “Review: May-October 1850”, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978b, pp. 529-530.

monetaria; las verdaderas causas de las crisis debían buscarse, en cambio, en las contradicciones de la producción[24].

A pesar de la prosperidad económica, Marx no perdió su optimismo en lo concerniente a la inminencia de una crisis económica, y a fines de 1851 escribió al famoso poeta Ferdinand Freiligrath, un viejo amigo suyo: "La crisis, controlada por todo tipo de factores [...], debe estallar cuanto más en el otoño próximo. Y luego de los acontecimientos más recientes, estoy más convencido que nunca de que sin una crisis comercial no será una revolución seria"[25]. Marx no reservaba esas afirmaciones solo para su correspondencia, sino también las mencionaba en el *New-York Tribune*. Entre 1852 y 1858, la crisis económica era un tema constante en sus artículos para el periódico estadounidense. Marx no concebía al proceso revolucionario de una manera determinista, pero estaba seguro de que la crisis era un prerrequisito indispensable para que se cumpliera. En un artículo de junio de 1853 sobre "La revolución en China y en Europa", escribió: "Desde el comienzo del siglo XVIII no ha habido en Europa ninguna revolución seria que no haya sido precedida por una crisis comercial y financiera. Esto se aplica tanto a la revolución de 1789, como a la de 1848"[26]. El mismo tema se subrayó a fines de septiembre de 1853, en el artículo "Movimientos políticos: escasez del pan en Europa":

---

24. Ver carta de Karl Marx a Friedrich Engels, 3 de febrero de 1851 en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters October 1844-December 1851*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1975, pág. 275.

25. Carta de Karl Marx a Ferdinand Freiligrath, 27 de diciembre de 1851 en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters October 1844-December 1851*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1975, pág. 520.

26. Marx, Karl, "Revolution in China and Europe", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980a, pág. 99.

> Ni la declamación de los demagogos, ni las trivialidades de los diplomáticos conducirán a una crisis, pero [...] hay desastres económicos y convulsiones sociales que se aproximan que deben ser los seguros precursores de la revolución europea. Desde 1849 la prosperidad comercial e industrial ha estirado el período en el que la contrarrevolución ha dormido tranquilamente[27].

En la correspondencia con Engels también se pueden hallar rastros del optimismo con el que Marx aguardaba los sucesos. Por ejemplo, en una carta de septiembre de 1853, escribió: "Las cosas están saliendo maravillosamente. En Francia se desatará un jaleo tremendo cuando estalle la burbuja financiera"[28]. Pero la crisis todavía no llegaba.

Sin perder sus esperanzas, Marx escribió otra vez sobre la crisis para el *New-York Tribune* en 1855 y 1856. En marzo de 1855, en el artículo "La crisis en Inglaterra", afirmaba:

> Unos pocos meses más y la crisis llegará a una altura que no se había alcanzado en Inglaterra desde 1846, quizá desde 1842. Cuando sus efectos comiencen a sentirse plenamente entre las clases trabajadoras, entonces comenzará de nuevo ese movimiento político, que ha estado latente durante seis años [...]. Entonces se encontrarán cara a cara los dos verdaderos partidos contendientes en ese país: la clase media y las clases trabajadoras, la burguesía y el proletariado[29].

---

27. Marx, Karl, "Political Movements. Scarcity of Bread in Europe", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980b, pág. 308.
28. Carta de Karl Marx a Friedrich Engels, 28 de septiembre de 1853 en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters January 1852-December 1855*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 39, Londres, Lawrence & Wishart, 1983, pág. 372.
29. Marx, Karl, "The Crisis in England", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 14, Londres, Lawrence & Wishart, 1980c, pág. 61.

Y en "La crisis en Europa", que apareció en noviembre de 1856, en una época en que todos los columnistas predecían confiadamente que lo peor ya había pasado, sostenía:

> Las indicaciones que llegan de Europa [...] parecen posponer sin duda hacia un día futuro al colapso final de la especulación y actividad bursátil, que los hombres a ambos lados del mar anticipan instintivamente como una previsión temerosa de algún destino inevitable. No obstante este aplazamiento, ese colapso es seguro; de hecho, el carácter crónico que asumió la crisis financiera existente solo presagia para ella un fin más violento y destructivo. Cuando más dure la crisis, peor será el juicio final[30].

Durante los primeros meses de 1857, los bancos neoyorquinos aumentaron el volumen de sus préstamos, a pesar de la declinación en los depósitos. El crecimiento resultante en la actividad especulativa empeoró las condiciones económicas generales, y luego de que la sucursal en Nueva York de la *Ohio Life Insurance and Trust Company* se declaró insolvente, el pánico dominante condujo a numerosas bancarrotas. La pérdida de confianza en el sistema bancario produjo entonces una contracción del crédito, una disminución de los depósitos y la suspensión de los pagos. Desde Nueva York, la crisis se propagó rápidamente al resto de los Estados Unidos y, en pocas semanas, a todos los centros del mercado mundial en Europa, Sudamérica y el Oriente, convirtiéndose en la primera crisis financiera internacional en la historia.

Luego de la derrota de 1848, Marx había enfrentado toda una década de reveses políticos y un profundo aislamiento personal. Pero con el estallido de la crisis, percibió la posibilidad de tomar parte en una nueva ronda de revueltas sociales y consideró que su tarea más urgente era analizar los fenómenos

30. Marx, Karl, "The European Crisis", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 15, Londres, Lawrence & Wishart, 1981, pág. 136.

económicos que serían tan importantes para el comienzo de una revolución. En ese período, el trabajo de Marx fue notable y de gran amplitud. Desde agosto de 1857 a mayo de 1858, llenó los ocho cuadernos conocidos como los *Grundrisse*, mientras que como corresponsal del *New-York Tribune* escribió muchos artículos sobre el desarrollo de la crisis en Europa. Por último, desde octubre de 1857 hasta febrero de 1858, compiló tres libros de extractos, llamados los *Libros de la crisis*[31].

Sin embargo, en realidad, no había señales del movimiento revolucionario tan esperado que se suponía que surgiría junto a la crisis; y esta vez, también otra razón para el fracaso de Marx en completar el manuscrito fue su conciencia de que todavía estaba lejos de un pleno dominio crítico del material. Por consiguiente, los *Grundrisse* quedaron solamente como un borrador preliminar. En 1859 publicó un libro pequeño que no tuvo resonancia pública: *Una contribución a la crítica de la economía política*. Pasarían otros ocho años de un estudio febril y enormes esfuerzos intelectuales, antes de la publicación del Tomo I de *El capital*.

El capitalismo como un modo de producción histórico

Los escritos que compuso Marx hace un siglo y medio no contienen, por supuesto, una descripción precisa del mundo de hoy. Sin embargo, deberíamos hacer hincapié en que el centro de *El capital* tampoco estaba puesto en el capitalismo del siglo XIX, sino –como Marx lo dijo en el tercer tomo de su *magnum opus*– en la "organización interna del modo capitalista de pro-

31. Estos cuadernos todavía no han sido publicados. Cf. Krätke, Michael, "Marx's 'Books of Crisis' of 1857-8", en Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 169-175.

ducción, por así decirlo, en su término promedio ideal"[32] y por consiguiente en su forma más completa y más general.

Cuando estaba escribiendo *El capital*, la producción industrial se había desarrollado solamente en Inglaterra y en unos pocos centros industriales europeos. Sin embargo, él previó que el capitalismo se expandiría en una escala global, y formuló sus teorías sobre esa base. Es por esto que *El capital* no solo es un gran clásico del pensamiento económico y político, sino que todavía nos ofrece, a pesar de todas las profundas transformaciones que han intervenido desde la época en que fue escrito, una rica variedad de herramientas con las cuales comprender la naturaleza del desarrollo capitalista. Esto se ha hecho más evidente desde el colapso de la Unión Soviética y la propagación del modo capitalista de producción a nuevas áreas del planeta, como China. El capitalismo se ha convertido en un sistema verdaderamente universal, y algunas de las ideas de Marx han revelado su importancia aún más claramente que en su propia época. Él demostró la lógica del sistema con más profundidad que cualquier otro pensador moderno, y su obra, si se la actualiza y aplica a los acontecimientos más recientes, puede ayudar a explicar muchos problemas que no se manifestaban plenamente cuando aún vivía. Por último, el análisis del capitalismo por Marx no era meramente una investigación económica, sino que era también relevante para la comprensión de las estructuras del poder y las relaciones sociales. Con la extensión del capitalismo en la mayoría de los aspectos de la vida humana, su pensamiento resulta haber sido extraordinariamente profético en muchos terrenos no abordados por el marxismo ortodoxo del siglo XX. Uno de estos terrenos es por cierto las transformaciones causadas por la denominada globalización.

En su crítica del modo capitalista de producción, uno de los blancos polémicos permanentes de Marx era "las robinsona-

32. Marx, Karl, *El capital*, Tomo II, México DF, Siglo XXI, 1983b, pág. 1057.

das del siglo XVIII", o sea, el mito de Robinson Crusoe como el paradigma del *homo oeconomicus*, o la proyección de los fenómenos típicos de la era burguesa en cualquier otra sociedad que ha existido desde las épocas más remotas. Esa concepción presentaba al carácter social de la producción como una constante en todo proceso de trabajo, no como una peculiaridad de las relaciones capitalistas. Del mismo modo, la sociedad civil [*bürgerliche Gesselschaft*], cuyo surgimiento en el siglo XVIII había creado las condiciones a través de las cuales "cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etcétera, que en las épocas históricos precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito", era retratado como si siempre hubiera existido[33].

En *El capital*, Tomo I, al hablar de "la tenebrosa Edad Media europea", Marx afirma que "en lugar del hombre independiente nos encontramos con que aquí todos están ligados por lazos de dependencia: siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructurada sobre dicha producción"[34]. Y cuando él examinaba la génesis del intercambio de productos, recordaba que el mismo comenzó con los contactos entre diferentes familias, tribus o comunidades, "puesto que en los albores de la civilización no son personas particulares, sino las familias, tribus, etcétera, las que se enfrentan, de manera autónoma"[35].

---

33. Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973b, pág. 3.
34. Marx, Karl, *El capital*, T. I, op. cit., pág. 94.
35. Ibíd., pág. 428. A esta dependencia mutua no deberíamos confundirla con la que se establece entre individuos en el modo capitalista de producción: la primera es el producto de la naturaleza, la segunda, de la historia. En el capitalismo, la independencia individual se combina con una dependencia social expresada en la división del trabajo (ver Marx, Karl, "Original Text

Los economistas clásicos habían invertido esta realidad, sobre la base de lo que Marx consideraba como fantasías inspiradas en la ley natural. En particular, Adam Smith había descrito una condición primaria donde los individuos no solo existían, sino que eran capaces de producir por fuera de la sociedad. Una división del trabajo dentro de las tribus de cazadores y pastores supuestamente había logrado la especialización de los oficios: la mayor destreza de una persona en fabricar arcos y flechas, por ejemplo, o en construir chozas de madera, lo había hecho una especie de armero o carpintero, y la seguridad de poder intercambiar la parte no consumida del producto del trabajo de uno por el excedente de otros "alentó a todos a consagrarse a una ocupación específica"[36]. David Ricardo cometió un anacronismo similar cuando concibió a la relación entre cazadores y pescadores primitivos en las primeras etapas de la sociedad como un intercambio entre poseedores de mercancías sobre la base del tiempo de trabajo materializado en ellas[37].

---

of the Second and the Beginning of the Third Chapter of *A Contribution to the Critique of Political Economy*", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 29, Moscú, Progress Publishers, 1987, pág. 465). En esta etapa de la producción el carácter social de la actividad no se presenta como una simple relación de individuos entre sí, "sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca, se presenta ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa" (Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973b, pp. 84-85.

36. Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Vol. 1, Londres: J.M.Dent & Sons, 1973, pág. 19.

37. Ver Ricardo, David, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1973, pág.15; también Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Ed. Estudio, 1970, pág. 52.

De esta manera, Smith y Ricardo describieron un producto altamente desarrollado de la sociedad en la que vivían –el individuo burgués aislado– como si fuera una manifestación espontánea de la naturaleza. Lo que surgió de las páginas de sus obras era un individuo mitológico, atemporal, "conforme a la naturaleza"[38], cuyas relaciones sociales eran siempre las mismas y cuya conducta económica tenía un carácter antropológico ahistórico. Según Marx, los intérpretes de cada nueva época histórica regularmente se han autoengañado planteando que los rasgos más distintivos de su propia época han estado presentes desde tiempos inmemoriales.

Contra quienes retrataron al individuo aislado del siglo XVIII como el arquetipo de la naturaleza humana, "no como un resultado histórico sino como el punto de partida de la historia", Marx sostuvo que ese individuo solamente emergió con las relaciones sociales más desarrolladas. Así, dado que la sociedad civil ha surgido solo con el mundo moderno, el trabajador asalariado libre de la época capitalista había aparecido solo luego de un largo proceso histórico. De hecho, era "el producto, por un lado, de la disolución de las formas feudales de la sociedad, y por el otro lado, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas desde el siglo XVI"[39].

La mistificación que practicaban los economistas consideraba también el concepto de la producción en general. En la "Introducción" de 1857, Marx argumentaba que, aunque la definición de los elementos generales de la producción está "segmentada muchas veces y dividida en diferentes determinaciones", algunas de las cuales "pertenecen a todas las épocas, y otras, a solo unas pocas"[40], seguramente hay, entre sus componentes universales, trabajo humano y material proporcionado

---

38. Marx, Karl, *Grundrisse*, op.cit., pág. 4.
39. Ibíd.
40. Ibíd., pág. 6.

por la naturaleza. Pues sin un sujeto productor y un objeto trabajado, no podría haber ninguna producción. Pero los economistas introdujeron un tercer prerrequisito general de la producción: "un stock, previamente acumulado, de los productos del antiguo trabajo", o sea, el capital[41]. La crítica de este último elemento era esencial para Marx, para revelar lo que él consideraba que era una limitación fundamental de los economistas. También le pareció evidente que ninguna producción sería posible sin un instrumento de trabajo, aunque fuera la mano humana, o sin trabajo pasado, acumulado, aunque solo fuera en la forma de los ejercicios repetidos del hombre primitivo. Sin embargo, aunque aceptaba que el capital era trabajo pasado y un instrumento de producción, no llegó a la conclusión, como Smith, Ricardo y John Stuart Mill, de que había existido siempre.

En una sección de los *Grundrisse* se ha discutido este tema más en detalle, donde a la concepción del capital como algo eterno, se lo ve como una forma de tratarlo solamente como materia, sin consideración alguna para su "determinación formal" esencial [*Formbestimmung*], de acuerdo a esto:

> El capital habría existido en todas las formas de la sociedad, lo que es cabalmente ahistórico. [...] El brazo, sobre todo la mano, serían capital, pues el capital sería un nuevo nombre para una cosa tan vieja como el género humano, ya que todo tipo de trabajo, incluso el menos desarrollado, la caza, la pesca, etc., presupone que se utilice el producto del trabajo precedente como medio para el trabajo vivo e inmediato. [...] Si de este modo se hace abstracción de la forma determinada del capital y solo se pone el énfasis en el *contenido*, [...] *nada más fácil, naturalmente que demostrar que el capital es una condición necesaria de toda producción humana*. Se aporta la prueba correspondiente mediante la abstracción de las determinaciones específicas que hacen del capital el elemento de una etapa *histórica*, particularmente desarrollada de la producción humana[42].

---

41. Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, Vol. I, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965, pág. 55.

42. Marx, Karl, *Grundrisse*, op. cit., pág. 197.

Si se comete el error de concebir al "capital [atendiendo] únicamente a su aspecto material, a su calidad de instrumento de producción, prescindiendo totalmente de la forma económica que convierte al instrumento de producción en capital"[43], se cae en la "burda incapacidad de captar las diferencias reales" y se llega a creer que *existe una sola relación económica, la cual adopta diversos nombres*"[44]. Ignorar las diferencias expresadas en la relación social significa abstraer la *differentia specifica*, que es el punto nodal de todo[45]. Por eso, en la "Introducción" de 1857, Marx escribe que "el capital sería una relación natural, universal [*allgemeines*] y eterna", "pero lo es si dejo de lado lo específico, lo que hace de un 'instrumento de producción', del 'trabajo acumulado', un capital"[46].

De hecho, Marx ya había criticado la falta de sentido histórico de los economistas en *La miseria de la filosofía*:

> Los economistas razonan de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las unas, artificiales, y las otras, naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales, y las de la burguesía son naturales. En esto los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay[47].

43. Ibíd., T. II, pág. 93.
44. Ibíd., pág. 188.
45. Ibíd., pág. 204.
46. Ibíd., pp. 5-6.
47. Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*, Moscú, Ed. en Lenguas Extranjeras, s/f, pág. 116.

Para que esto sea plausible, los economistas describieron las circunstancias históricas previas al nacimiento del modo capitalista de producción como "resultados de su existencia"[48] con sus propios rasgos. Como Marx sostiene en los *Grundrisse*:

> Los economistas burgueses, que consideran al capital como una forma productiva eterna y *conforme a la naturaleza* (no a la historia) tratan siempre de justificarlo tomando las condiciones de su devenir por las condiciones de su realización actual. Esto es, tratan de hacer pasar los momentos en los que el capitalista practica la apropiación como no-capitalista –porque tan solo deviene tal–, por las condiciones mismas en las cuales practica la apropiación *como capitalista*[49].

Desde un punto de vista histórico, la profunda diferencia entre Marx y los economistas clásicos es que en su opinión, "el capital no empezó el mundo desde un principio, sino que encontró, preexistentes, producción y productos, antes de someterlos a su proceso"[50]. En forma similar, la circunstancia en la cual los sujetos productores son separados de los medios de producción –lo que permite al capitalista hallar a trabajadores desposeídos y capaces de realizar el trabajo abstracto (el requisito necesario para el intercambio entre el capital y el trabajo vivo)– es el resultado de un proceso que los economistas cubren con el silencio, que "constituye la historia de la génesis del capital y del trabajo asalariado"[51].

No pocos fragmentos de los *Grundrisse* critican la forma en la que los economistas presentan a las realidades históricas como realidades naturales. Para Marx es evidente, por ejemplo, que el dinero es un producto de la historia: "entre las propiedades naturales del oro y de la plata no se cuenta la de ser

---

48. Karl Marx, *Grundrisse*, op. cit., pág. 421.
49. Ibíd.
50. Ibíd., T. II, pág 197.
51. Ibíd., pág. 449.

dinero"[52], sino solo una determinación que adquieren primero en un momento preciso del desarrollo social. Lo mismo es cierto con el crédito. De acuerdo a Marx, dar y tomar en préstamo era un fenómeno común a muchas civilizaciones, como también lo era la usura, pero "en modo alguno son sinónimo de *crédito*, del mismo modo que trabajar no lo es de *trabajo industrial* o de *trabajo asalariado libre*. Como relación de producción desarrollada, esencial, el crédito se presenta *históricamente* solo en la circulación basada sobre el capital"[53]. Los precios y el intercambio también existían en la sociedad antigua, "pero tanto la determinación progresiva de los unos a través de los costos de producción, como el predominio del otro sobre todas las relaciones de producción se desarrollan plenamente por primera vez, y se siguen desarrollando cada vez más plenamente, solo en la sociedad burguesa, en la sociedad de la libre competencia. Lo que Adam Smith, a la manera tan propia del siglo XVIII, sitúa en el período prehistórico y hace preceder a la historia, es sobre todo el producto de esta"[54]. Más aún, así como criticaba a los economistas por su falta de sentido histórico, Marx se burlaba de Proudhon y todos los socialistas que pensaban que el trabajo que producía valor de cambio podría existir sin convertirse en trabajo asalariado, que el valor de cambio podría existir sin convertirse en capital, o que podría haber capital sin capitalistas[55]. Por consiguiente, Marx aspiraba a sostener la especificidad histórica del modo capitalista de producción: demostrar, como nuevamente lo afirmaría en *El capital*, Tomo III, que "no es un modo de producción absoluto" sino "solamente histórico y transitorio"[56].

---

52. Ibíd., pág. 177.
53. Ibíd., T. II, pág. 26.
54. Ibíd., pág. 83.
55. Ver íbid., pág. 187.
56. Marx, Karl, *El capital*, Tomo III, México DF, Siglo XXI, 1983c, pág. 310.

Este punto de vista implica una forma diferente de ver muchas cuestiones, incluyendo al proceso de trabajo en sus diversas características. En los *Grundrisse*, Marx escribió que "los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo"[57]. Marx discrepó repetidamente con esta presentación de las formas específicas del modo capitalista de producción como si fueran constantes del proceso como tal. Representar al trabajo asalariado, no como una relación característica de una forma histórica específica de producción, sino como una realidad universal de la existencia económica del hombre, era implicar que la explotación y la alienación siempre habían existido y siempre seguirían existiendo.

Por consiguiente, cuando se evadía a la especificidad de la producción capitalista se obtenían consecuencias epistemológicas y políticas. Por un lado, eso impedía entender los niveles históricos concretos de producción; por el otro, al definirse las condiciones presentes como constantes e invariables, esto presentaba a la producción capitalista como la producción en general y a las relaciones sociales burguesas como relaciones humanas naturales. En consecuencia, la crítica de Marx a las teorías de los economistas tenía un doble valor. Así como se subrayaba que era indispensable una caracterización histórica para comprender la realidad, tenía el propósito político preciso de refutar al dogma de la inmutabilidad del modo capitalista de producción. Una demostración de la historicidad del orden capitalista también sería una prueba de su carácter transitorio y de la posibilidad de su eliminación. El capitalismo no es la única etapa en la historia humana, ni tampoco

57. Karl Marx, *Grundrisse*, T. II, op. cit., pág. 395.

la final. Marx prevé que lo sucederá "una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social"[58].

¿Por qué otra vez Marx?

Liberado de la aberrante función de *instrumentum regni*, a la que había sido asignado en el pasado, y de las cadenas del marxismo-leninismo del que está ciertamente separado, la obra de Marx ha sido reasignada para nuevos terrenos del saber y se la está leyendo otra vez en todo el mundo. Una vez más, se ha abierto la posibilidad del pleno desarrollo de este precioso legado teórico, arrancado a presuntuosos propietarios y a las estrechas formas de utilización. Sin embargo, si Marx ya no se presenta más como una esfinge tallada en piedra que protege al grisáceo "socialismo realmente existente" del siglo XX, sería igualmente equivocado creer que se pueda confinar a su legado teórico y político a un pasado que ya no tiene nada que ofrecer a los conflictos actuales. El redescubrimiento de Marx se basa en su persistente capacidad de explicar el presente: sigue siendo un instrumento indispensable para comprenderlo y transformarlo.

Luego de años de manifiestos posmodernos, del solemne discurso del "fin de la historia" y de la infatuación con las vacías ideas "biopolíticas", ahora se reconoce otra vez cada vez más extensamente el valor de las teorías de Marx. ¿Qué queda hoy de Marx? ¿Cuál es la utilidad de su pensamiento para la lucha obrera por la libertad? ¿Cuál es la parte de su obra más fértil para estimular la crítica de nuestra época? Estas son algunas de las preguntas para las que hay una gama muy amplia de

---

58. Karl Marx, *El capital*, T. I, op. cit., pág. 96.

respuestas. Si hay algo que es cierto sobre el resurgimiento contemporáneo de Marx, es un rechazo a las ortodoxias que han dominado y profundamente condicionado a la interpretación de su pensamiento. Aunque caracterizada por límites evidentes y por el riesgo del sincretismo, este nuevo período se diferencia por la multiplicidad de enfoques teóricos[59]. Luego de la era de los dogmatismos, quizá no podía ser de otra manera. La tarea de responder al desafío, mediante investigaciones teóricas y prácticas, le corresponde a una generación emergente de estudios y activistas políticos.

Entre los "Marxes" que siguen siendo indispensables, podemos mencionar al menos a dos. Uno es el crítico del modo capitalista de producción: el incansable investigador que estudió su desarrollo a escala mundial y dejó una descripción incomparable de la sociedad burguesa; el pensador que, rehusándose a concebir al capitalismo y al régimen de la propiedad privada como escenarios inmutables, e inherentes a la naturaleza humana, aún ofrece propuestas cruciales para quienes buscan y procuran alternativas. El otro es el teórico del socialismo: el autor que repudiaba la idea del socialismo de Estado, que ya se había propagado en su época por Lassalle y Rodbertus, y concebía la posibilidad de una completa transformación de las relaciones productivas y sociales, no solo un paquete de anodinos paliativos para los problemas de la sociedad capitalista.

Sin Marx, estaríamos condenados a la afasia crítica. Por consiguiente, la causa de la emancipación humana seguirá necesitándolo. Su "espectro" está destinado a inquietar al mundo y conmover a la humanidad durante un buen tiempo.

---

59. Cf. Tosel, André, *Le marxisme du 20e siècle*, París, Syllepse, 2009, pág. 79f.

APÉNDICE
Tabla cronológica de los textos de Marx

Dado el tamaño de la producción intelectual de Marx, la siguiente cronología solo puede incluir a sus escritos más importantes; su propósito es destacar el carácter incompleto de muchos de los textos de Marx y la historia accidentada de su publicación. En relación con el primer punto, los títulos de los manuscritos que él no envió a la imprenta se hallan puestos entre corchetes, para diferenciarlos de los libros y artículos completados. De inmediato se nota el mayor peso de los primeros en comparación con los segundos. La columna relativa al segundo punto contiene el año de la primera publicación, la referencia bibliográfica y, donde sea relevante, el nombre del editor o editores. También se indican cualquier cambio que se haya hecho a los originales. Cuando un libro o manuscrito publicado no fue escrito en alemán, se especifica el idioma original. Finalmente, en la tabla se han usado las siguientes abreviaturas: MEGA (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1927-1935); SOC (*K. Marks i F. Engel's Sochineniia*, 1928-1946); MEW (*Marx-Engels-Werke*, 1956-1968); MECW (*Marx-Engels Collected Works*, 1975-2005); MEGA2 (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1975-); IISG (*International Institute of Social History*).

AÑO	TÍTULO DE LA OBRA	INFORMACIÓN SOBRE LAS EDICIONES
1841	*[Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro]*	1902: en *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle,* compilada por Mehring (version parcial). 1927: en MEGA I/1.1, compilada por Riazanov.
1842-1843	Artículos para la *Gaceta Renana*	Periódico que se imprimía en Colonia.
1844	*[Sobre la crítica de la filosofía hegeliana del derecho público]*	1927: en MEGA I/1.1, a cargo de Riazanov.
1844	Ensayos para los *Anales Franco-Alemanes*	Incluidos en *Sobre la cuestión judía* y *Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*. Número único publicado en París. La mayor parte de los ejemplares fue confiscada por la policía.
1845	*[Manuscritos económico-filosóficos de 1844]*	1932: en *Der historische Materialismus*, a cargo de Landshut y Mayer y en MEGA I/3, a cargo de Adoratsky (las ediciones difieren en su contenido y en el orden de las partes). El texto fue excluido de los volúmenes numerados de la MEW y publicado por separado.
1845	*La sagrada familia* (con Engels)	Publicado en Frankfort sobre el Mein.
1845	*[Tesis sobre Feuerbach]*	1888: en apéndice a la reimpresión de *Ludwig Fuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* de Engels.
1845-1846	*[La ideología alemana]* (con Engels)	1903-1904: en *Dokumente des Sozialismus*, a cargo de Bernstein (versión parcial y manipulada). 1932: en *Der historische Materialismus*, a cargo de Landshut y Mayer, y en MEGA I/3, a cargo de Adoratsky (las ediciones difieren en su contenido y en el orden de las partes).
1847	*Miseria de la filosofía*	Impreso en Bruselas y París. Texto en francés.
1848	*Discurso sobre la cuestión del libre cambio*	Publicado en Bruselas. Texto en francés.
1848	*Manifiesto del Partido Comunista* (con Engels)	Impreso en Londres. Conquistó cierta difusión a partir de los años setenta.
1848-1849	Artículos para la *Nueva Gaceta Renana*	Periódico de Colonia. Entre ellos figura *Trabajo asalariado y capital.*
1850	Artículos para la *Nueva Gaceta Renana. Revista político-económica*	Fascículos mensuales impresos en Hamburgo y de exiguo tiraje. Comprenden *Las luchas de clase en Francia desde 1848 a 1850.*
1851-1862	Artículos para el *New-York Tribune*	Muchos artículos fueron redactados por Engels.

1852	*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*	Publicado en Nueva York en el primer fascículo de *Die Revolution*. La mayor parte de los ejemplares no pudo ser retirada de la imprenta por dificultades financieras. A Europa llegó solamente un número insignificante de copias. La segunda edición –reelaborada por Marx– apareció solo en 1869.
1852	*[Los grandes hombres del exilio]* (con Engels)	1930: en "Archiv Marksa i Engel'sa" (edición rusa). El manuscrito había sido ocultado precedentemente por Bernstein.
1853	*Revelaciones sobre el proceso contra los comunistas de Colonia*	Impreso como anónimo en Basilea (casi todos los dos mil ejemplares fueron secuestrados por la policía) y en Boston. En 1874 fue reimpreso en el *Volksstaat* y Marx aparece como autor; en 1875 versión en libro.
1853-1854	*Lord Palmerston*	Texto en inglés. Publicado como artículos en el *New-York Tribune* y *The People's Paper*, y posteriormente como folleto.
1854	*El caballero de la noble conciencia*	Publicado en Nueva York como folleto.
1856-1857	*Revelaciones sobre la historia diplomática del siglo dieciocho*	Aunque había sido ya publicado por Marx, después fue omitido y solo fue publicado en Europa oriental en 1986 en la MECW. Texto en inglés.
1857-1858	*[Introducción* a *los Lineamientos fundamentales de la crítica de la economía política]*	1903: en *Die Neue Zeit*, a cargo de Kautsky, con notables discordancias con el original.
1859	*Para la crítica de la economía política*	Impreso en Berlín en mil ejemplares.
1860	*Herr Vogt*	Impreso en Londres con escasa resonancia.
1861-1863	*[Para la crítica de la economía política (Manuscrito 1861-1863)]*	1905-1910: Teorías sobre la plusvalía; a cargo de Kautsky (versión manipulada). El texto fiel al original recién apareció en 1954 (edición rusa) y en 1956 (edición alemana). 1976-1982: publicación integral de todo el manuscrito en MEGA2 II/3.1-3.6.
1863-1864	*[Sobre la cuestión polaca]*	1961: *Manuskripte über die polnische Frag,* a cargo del IISG.
1863-1867	*[Manuscritos económicos 1863-1867]*	1894: *El capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, a cargo de Engels (basado también sobre manuscritos sucesivos, editados en MEGA2 II/14 y en preparación en MEGA2 II/4.3). 1933: *Libro primero. Capítulo VI inédito*, en "Archiv Marksa i Engel'sa" (edición rusa). 1988: publicación de manuscritos del *Libro primero* y del *Libro segundo*, en MEGA2 II/4.1. 1992: publicación de manuscritos del *Libro tercero*, en MEGA2 II/4.2.

1864-1872	Discursos, resoluciones, circulares, manifiestos, programas, estatutos para la *Asociación Internacional de los Trabajadores*	Incluyen el *Mensaje inaugural de la Asociación internacional de los trabajadores, La guerra civil en Francia* y *Las llamadas escisiones en la Internacional* (con Engels). Por lo general, textos en inglés.
1865	*[Salario, precio y ganancia]*	1898: a cargo de Eleanor Marx. Texto en inglés.
1867	*El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*	Editado en mil ejemplares en Hamburgo. Segunda edición en 1873 de tres mil copias. Traducción rusa en 1872.
1870	*[Manuscrito para el libro segundo de El capital]*	1885: *El capital. Libro segundo. El proceso de circulación del capital*, a cargo de Engels (basado también sobre el manuscrito de 1880-1881 y sobre los otros más breves de 1867-1868 y de 1877-1878, en preparación en MEGA2 II/11).
1871	*La guerra civil en Francia*	En inglés. Tuvo numerosas ediciones y traducciones en un corto espacio de tiempo.
1872-1875	*El capital. Libro primero: El proceso de producción del capital* (edición francesa)	Texto reelaborado para la traducción francesa publicada en fascículos. Según Marx tiene “un valor científico independiente del original”.
1874-1875	*[Notas sobre “Estado y Anarquía” de Bakunin]*	1928: en *Letopisi marxisma*, prefacio de Riazanov (edición rusa). Manuscritos con extractos en ruso y comentarios en alemán.
1875	*[Crítica al Programa de Gotha]*	1891: en *Die Neue Zeit*, a cargo de Engels, que modificó algunos trechos del original.
1875	*[La relación entre la cuota de plusvalía y la cuota de ganancia desarrollada matemáticamente]*	2003: en MEGA2 II/14.
1877	*Sobre la “Historia crítica” (capítulo del Anti-Dühring de Engels)*	Publicado parcialmente en el *Vorwärts* y después íntegramente en la edición como libro.
1879-1880	*[Anotaciones sobre “La propiedad común rural” de Kovalevsky]*	1977: en *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion*, a cargo del IISG.
1880-1881	*[Extractos de “La sociedad antigua” de Morgan]*	1972: en *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, a cargo del IISG. Manuscritos con extractos en inglés.
1881	*[Glosas marginales al “Manual de economía política” de Wagner]*	1932: en *El Capital* (versión parcial). 1933: en SOČ XV (edición rusa).
1881-1882	*[Extractos cronológicos desde el 90 a.C hasta el 1648 ca.]*	1938-1939: en “Archiv Marksa i Engel’sa” (versión parcial, edición rusa). 1953: en Marx, Engels, Lenin, Stalin, *Zur deutschen Geschichte* (versión parcial).

REFERENCIAS

Andreucci, Franco, "La diffusione e la volgarizzazione del marxismo", en Hobsbawm, Eric et al., eds., *Storia del marxismo*, T. 2, Turín, Einaudi, 1979.

Bujarin, Nikolai I., *Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Carver, Terrell, "The German ideology Never Took Place", en *History of Political Thought*, Vol. 31, Nº 1, 2010, pp. 107-127.

Derrida, Jacques, *Spectres of Marx*, Londres, Routledge, 1994.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, editor Valentino Gerratana, Turín, Einaudi, 1973a.

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence & Wishart, 1973b.

Kautsky, Karl, *The Class Struggle (Erfurt Program)*, traducción de William E. Bohn, Nueva York, W.W. Norton & Co, 1971.

Kautsky, Karl, *Das Erfurter Programm, in seinem grundsätzlichen Teil erläutert*, Hannover, J.H.W. Dietz, 1973.

Krätke, Michael, "Marx's 'Books of Crisis' of 1857-8", en Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008.

Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, Buenos Aires, Claridad, 1968.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Ed. Estudio, 1970.

Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Editorial Anteo, 1973a.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973b.

Marx, Karl, "Reviews from the Neue Rheinische Zeitung Revue Nº 4", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978, pp. 301-336.

Marx, Karl, "Revolution in China and Europe", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980a, pp. 93-100.
Marx, Karl, "Political Movements. Scarcity of Bread in Europe", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 12, Londres, Lawrence & Wishart, 1980b, pp. 301-308.
Marx, Karl, "The Crisis in England", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 14, Londres, Lawrence & Wishart, 1980c, pp. 59-62.
Marx, Karl, "The European Crisis", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 15, Londres, Lawrence & Wishart, 1981, pp. 136-138.
Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, México DF, Siglo XXI, 1983a.
Marx, Karl, *El capital*, Tomo II, México DF, Siglo XXI, 1983b.
Marx, Karl, *El capital*, Tomo III, México DF, Siglo XXI, 1983c.
Marx, Karl, "Provisional Rules of the International Working Men's Association", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 20, Nueva York, International Publishers, 1985, pp. 14-16.
Marx, Karl, "Original Text of the Second and the Beginning of the Third Chapter of *A Contribution to the Critique of Political Economy*", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 29, Moscú, Progress Publishers, 1987.
Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*, Moscú, Ed. en Lenguas Extranjeras, s/f.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters October 1844-December 1851*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 38, Nueva York, International Publishers, 1975.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Announcement of the Neue The Rheinische Zeitung Politisch ökonomische Revue", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978a, pág. 5.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Review: May-October 1850", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 10, Nueva York, International Publishers, 1978b, pp. 490-531.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Letters January 1852-December 1855*, en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 39, Londres, Lawrence & Wishart, 1983.
Matthias, Erich, "Kautsky und der Kautskyanismus", en *Marxismus Studien*, Vol. II, Tubingen, J.C.B. Mohr, 1957.
Mill, John Stuart, *Principles of Political Economy*, Vol. I, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
Musto, Marcello, "The rediscovery of Karl Marx", en *International Review of Social History*, Vol. 52, Nº 3, 2007, pp. 477-498.
Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008.
Musto, Marcello, "Marx in Paris. Manuscripts and Notebooks of 1844", en *Science & Society*, Vol. 73, Nº 3, 2009, pp. 386-402.
Musto, Marcello, coord., *Tras las huellas de un fantasma*, México DF, Siglo XXI, 2011.
Musto, Marcello, ed., *Workers Unite! The International Working Men's Association 150 Years Later*, Londres/Nueva York, Bloomsbury, 2014.
Plekhanov, George V., *Fundamental Problems of Marxism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1969.
Ricardo, David, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, J.M. Dent & Sons, 1973.
Rubel, Maximilien, *Marx critique du marxisme*, París, Payot, 1974.
Smith, Adam, *The Wealth of Nations*, Vol. 1, Londres, J.M.Dent & Sons, 1973.
Stalin, Josef V., *Dialectical and Historical Materialism*, Londres, Lawrence & Wishart, 1941.
Sweezy, Paul M., *Teoría del desarrollo capitalista*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1974.
Tosel, André, *Le marxisme du 20e siècle*, París, Syllepse, 2009.

PRIMERA PARTE

RELECTURAS ACTUALES DE MARX

No solo el capital y la clase: Marx sobre las sociedades no occidentales, el nacionalismo y la etnicidad

Kevin B. Anderson

A pesar del renovado interés en Marx desde el impacto de la crisis económica, algunas importantes barreras ideológicas y conceptuales todavía siguen obstaculizando lo que sería un paso muy positivo: regresar a Marx como la fuente principal de la crítica de izquierda a la modernidad capitalista de conjunto, y como el fundamento teórico para la superación de la misma.

En las últimas décadas, los críticos de Marx se han dividido en dos grandes agrupamientos, que por supuesto, a veces se superponen. En el terreno de la ideología neoliberal, a Marx se lo sigue considerando un "perro muerto" porque trató de conducirnos más allá del capitalismo, para el que supuestamente no hay alternativa. Con argumentos similares, también

se afirma que el colapso de la Unión Soviética ha invalidado empíricamente los presuntos esquemas utópicos e impracticables de Marx.

En los círculos académicos progresistas y de izquierda, en cambio, la crítica a Marx ha tomado generalmente una dirección diferente. Allí se dice a menudo que el problema con Marx no es que fuera demasiado radical, como dicen los neoliberales, sino que no fue suficientemente radical. Algunos agregan que los pensadores verdaderamente radicales son las personas como Foucault, Deleuze, y hasta Nietzsche. Estos críticos –el más célebre de ellos era Edward Said– atacan a Marx por adoptar lo que consideran un modelo unilineal de desarrollo al estilo modernista (los posmodernistas lo denominan una *grand narrative*). En este caso, gran parte del debate ha girado alrededor de los artículos de Marx en 1853 sobre la India y de un pasaje del *Manifiesto Comunista* (1848) sobre China. A un nivel más general, se dice en forma aún más frecuente entre los progresistas que Marx nos informa sobre las estructuras de clase y económicas pero que su modelo teórico no incorpora en absoluto, o al menos, muy poco, a la raza, a la etnicidad, al género, o al nacionalismo.

Pensamos que responder a estas críticas, especialmente las que provienen de la izquierda progresista, es tan importante como el anterior esfuerzo por separar a la visión original de Marx respecto del estalinismo y el totalitarismo, un esfuerzo que todavía sigue siendo necesario hoy. Ese vínculo de Marx con el estalinismo, aunque en nuestra opinión no tiene validez, es parte de lo que ha alentado el crecimiento del anarquismo entre tantos jóvenes radicales de nuestros días.

Aquí responderemos al tipo de críticas a Marx que provienen de sectores de la izquierda progresista y que se centran en las acusaciones de unilinealismo y *grand narrative*, etnocentrismo, y falta de preocupación por la raza, la etni-

cidad, el género y el nacionalismo[1]. Para comenzar, debería señalarse que el propio Marx vivió una existencia marginal, y a ese marginamiento es donde todavía se relega hasta hoy su pensamiento. El filósofo deconstruccionista Jacques Derrida capta adecuadamente la marginalidad de Marx como un refugiado político en el Londres victoriano, vinculándolo a su posición igualmente marginal en la tradición intelectual occidental: "Marx sigue siendo un inmigrante entre nosotros, un inmigrante glorioso, consagrado, maldecido, pero aun así un inmigrante clandestino, como lo fue durante toda su vida" (1994: 174).

1. El "otro" no occidental: India, China, Rusia

Algunos de los críticos de Marx tienen razón en cuanto a sus primeros escritos sobre la India y China. Marx comenzó con un punto de vista algo modernista y unilineal hacia esos países, pero se desplazó gradualmente hacia un enfoque multilineal y multicultural hacia la India y otras sociedades no occidentales.

Como lo señaló Edward Said en su *Orientalism* (1978), y también otros críticos, los textos de 1848-1853 de Marx sobre la India y China exhiben conceptos de la modernidad, en forma prejuiciosa y estereotipada hacia el "Oriente"; ocasionalmente acompañados también por conceptos etnocéntricos, en los que describe al colonialismo europeo como una etapa necesaria en el camino hacia el desarrollo social para las sociedades atrapadas en un tradicionalismo inmutable. Comienza a alterar estos puntos de vista a fines de la década de 1850, particularmente

1. Por razones de espacio, hemos evitado las referencias a los extensos comentarios sobre Marx en las cuestiones en discusión aquí. Estos temas y otros relacionados con ellos los hemos discutido en nuestro *Marx at the Margins* (2010).

en los *Grundrisse* y en sus escritos sobre la resistencia anticolonial en la India y en China. Hacia la época de sus últimos textos de 1879-1882 (algunos de los cuales continúan inéditos), Marx ha pasado a una posición más anticolonialista y a un enfoque más multilineal en el desarrollo social, en el que ciertas formas sociales premodernas, especialmente la propiedad comunal, son vistas como elementos esenciales para una forma alternativa y socialista de la modernidad. Rastrearemos algunos aspectos de esta evolución en su pensamiento.

En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels elogian en una forma célebre la penetración del capital occidental en Asia, "derribando todas las murallas chinas", arrastrando "a todas las naciones, incluso a las más bárbaras, hacia la civilización" (2008: 30). Allí parecen, en primer lugar, que consideran de conjunto a las incursiones coloniales occidentales en Asia, incluyendo la famosa "primera guerra del opio" de Inglaterra contra China en 1839-1842, como un socavamiento progresista y benéfico de la "barbarie" oriental, y, en segundo lugar, que suponen que el resto del mundo, tarde o temprano, seguiría las huellas de las naciones europeas occidentales, más avanzadas tecnológicamente. El enaltecimiento por Marx y Engels de esta temprana etapa de la globalización capitalista lo podemos considerar como parte de su esbozo generalizado de las conquistas del capitalismo en Europa Occidental y Norteamérica, un esquema al que sigue una débil crítica a la explotación capitalista. Sin embargo, a su elogio del colonialismo occidental en Asia no lo acompañaron con una crítica similar. Por el contrario, Marx mantuvo en 1848 un modelo implícitamente unilineal del desarrollo en el que la India y China, cuando fueran introducidas más profundamente en el sistema industrial mundial, con el tiempo desarrollarían contradicciones similares a las de los países de Europa Occidental y Norteamérica que ya se estaban industrializando.

Estos temas son desarrollados además en los artículos de Marx sobre la India en 1853 para el *New-York Tribune*. Es

cierto que en un pasaje Marx suscita las ideas de una India independiente sacudiéndose las cadenas del colonialismo británico (MECW, Vol. 12: 221), algo que Said no menciona. Pero debería destacarse que aún en su evocación de una India independiente, deja entrever que se trataría de una India que primero se habría modernizado de acuerdo al criterio europeo occidental.

Más aún, la descripción que hace Marx de la cultura y la sociedad indias en 1853, frecuentemente, es condescendiente. Siguiendo a Hegel, describe a la India como una sociedad estática que carece de un verdadero desarrollo histórico, salvo el que introducen sus conquistadores, desde los árabes hasta los mogoles y luego a los británicos (Ibíd.: 217). Y su conclusión es que los británicos representan una civilización "superior" (Ibíd.: 218). Frente a estos conquistadores a lo largo de siglos, escribe, "la India resultó ser una sociedad inmutable que no ofrecía resistencia" (Ibíd.: 217). Las raíces de esto residirían en las aldeas económicamente autónomas de la India, que ahogaban el desarrollo individual y el progreso social. En realidad, Marx describe a las estructuras comunales de estas aldeas, que equivocadamente considera que impiden el desarrollo de la propiedad privada de la tierra, como "la sólida base del despotismo oriental" (Ibíd.: 132). Aunque también comienza a atacar a la "barbarie" del colonialismo británico, sigue considerando que el colonialismo, de un modo bastante unilineal, trae el progreso necesario aunque doloroso a través de la modernización (Ibíd.: 221).

Cuatro años más tarde, Marx comienza a cambiar su posición sobre la India. En 1857 estalló el levantamiento cipayo antibritánico, que dieron lugar a dos años de enfrentamientos en los que los británicos casi llegaron a perder el control del subcontinente indio. Marx apoya con entusiasmo el levantamiento, destacando de un modo dialéctico que las tropas cipayas, esta vez rebeldes (eran soldados entrenados por los británicos) eran ellas mismas un producto del colo-

nialismo británico: “Hay algo en la historia humana que es como el desquite; y es una ley del desquite histórico que su instrumento sea forjado, no por las víctimas, sino por los propios victimarios” (MECW, Vol. 15: 353). Durante los siguientes dos años, también en el *New-York Tribune*, junto a Engels describen al levantamiento cipayo y a su brutal represión por los británicos. Comparando al levantamiento indio con la relativa quietud de los obreros europeos en esa misma época, Marx declara sorprendentemente en una carta de 1858 a Engels: “La India es ahora nuestro mejor aliado” (MECW, Vol. 40: 249). Para esta época, ya ha asumido una posición más anticolonialista.

A fines de la década de 1850, Marx también cambia su actitud hacia China, apoyando ahora firmemente a los chinos durante la segunda “guerra del opio” (1856-1860). Refiriéndose al bombardeo del puerto de Cantón [Guangzhou], escribe:

> Los inofensivos ciudadanos y pacíficos comerciantes de Cantón han sido masacrados, sus casas destrozadas, y los reclamos de humanidad violados, con el endeble pretexto de que “¡las vidas y las propiedades inglesas están en peligro por los agresivos actos de los chinos!” [...]. Estas afirmaciones generales no tienen ninguna base. Los chinos tienen por lo menos noventa y nueve agresiones para denunciar por cada agresión sufrida por los ingleses (MECW, Vol. 15: 234).

Como con la India, Marx se había convertido y había pasado a tomar una posición más anticolonialista.

En 1857-1859, durante la época en que sucedían estos acontecimientos en la India y China, Marx también elabora una teoría multilineal de la historia en los *Grundrisse* y en la *Contribución a la crítica de la economía política*. Esto constituyó una revisión de su anterior conceptualización de los tres modos sucesivos de producción: (1) el modo de producción “antiguo”, grecorromano basado en la esclavitud, (2) el modo de producción “feudal” europeo basado en la servidumbre, y (3) el moderno modo de producción “burgués”, basado en

el trabajo libre asalariado. Refiriéndose principalmente a la India, Marx introduce junto a este modelo basado en Europa un modo de producción "asiático", sugiriendo que las sociedades asiáticas precapitalistas han tenido una diferente trayectoria histórica. Por otra parte, aunque decía que el modo de producción "asiático" se basaba en una forma de propiedad comunal más bien estática, Marx ahora ya no lo consideraba como necesariamente despótico, refiriéndose también a formas "democráticas" de gobierno comunitario en las sociedades precoloniales (1973b: 434)[2].

Marx toma y desarrolla estas tendencias multilineales de discusiones de nuevas formas durante su última década, en 1872-1883. Aquí son importantes tres tendencias en sus últimos textos. La primera de ellas se halla en los cambios que introdujo en la edición francesa de 1872-1875 de *El capital*. Nos limitaremos solamente a un pasaje que se relaciona con la cuestión del multilinealismo, al que no se puede hallar en las ediciones inglesas o alemanas estándares, de la sección sobre la acumulación originaria, donde discutía sobre el origen del capitalismo en la expropiación del campesinado. En las ediciones estándares inglesas y alemanas, Marx escribe: "la expropiación del productor agrícola, del campesino, de su suelo, es la base de todo el proceso [...]. *Solo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica"* (Marx, 1983: 895, énfasis propio). Sin embargo, en la posterior edición francesa, este pasaje dice: "Pero la base de todo este desarrollo es la expropiación de los campesinos. *Solo en Inglaterra la expropiación de los cultivadores se ha efectuado de manera radical [...]. Pero todos los otros paí-*

2. Aunque esta era una teoría multilineal de la historia, no abordaba en forma directa a las sociedades contemporáneas como la India y China bajo el impacto del capitalismo y el colonialismo.

ses de Europa Occidental recorren el mismo movimiento" (Marx, 1963: 1170-1171; 1983: 895; énfasis propio). Aquí, daba lugar para un desarrollo alternativo para las sociedades exteriores a Europa Occidental, incluyendo a la India, China y Rusia[3].

La segunda tendencia en los últimos textos de Marx sobre las sociedades no occidentales y precapitalistas tiene que ver con Rusia. En varios textos, Marx examinó nuevamente la cuestión de si Rusia y los otros imperios agrarios de Asia estaban inevitablemente destinados a modernizarse al estilo capitalista occidental. En una carta de 1877, respondiendo a una discusión sobre *El capital* por parte del escritor ruso N.K. Mikhailovsky, Marx se defendió de la acusación de unilinealismo, citando la edición francesa de *El capital*. Negó con firmeza que hubiera desarrollado "una teoría histórico-filosófica del curso general impuesto fatalmente a todos los pueblos" (Shanin, 1983: 136). En su conocida carta de 1881 a la revolucionaria rusa Vera Zasúlich, el tema fue otra vez sobre si Rusia estaba destinada a ser arrastrada al camino del desarrollo capitalista que ya estaba teniendo lugar en Europa Occidental. Nuevamente, llegó a la conclusión de que podrían ser posibles otros caminos alternativos de desarrollo. Basaba su juicio en gran parte en las marcadas diferencias entre la estructura social de la aldea rusa, con su propiedad comunal, y la aldea bajo las relaciones de propiedad algo más individualizadas del feudalismo europeo occi-

3. Pocas ediciones de *El capital* –y ninguna en inglés– toman verdaderamente estas variantes textuales. Una excepción es la reciente traducción persa, que incluye los textos alternativos de la edición francesa como notas marginales (Marx, 2008). La introducción del traductor principal, Hassan Mortazavi es accesible en inglés. Ver <http://iranianvoicesintranslation.blogspot.com/2009/07/translators-preface-to-new-persian.html>. [En la edición castellana de Siglo XXI también se incluyen los textos alternativos de la edición francesa como nota al pie (Marx, 1983: 895) N. del T.]

dental. Y agregó que sus recientes estudios de la sociedad rusa “me convencieron de que la comuna es el ‘fulcro’ para una regeneración social en Rusia” (Shanin, 1983: 124). En los borradores de la carta a Zasúlich, Marx afirmaba que las versiones de las relaciones sociales comunales en Rusia que él estaba discutiendo podrían hallarse en otras sociedades no occidentales como la India, pero no eran comunes en la Europa Occidental precapitalista. En el prefacio de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels sugirieron que estas formaciones sociales comunales en Rusia podrían ser el punto de partida de una revolución comunista, si pudieran relacionarse con el movimiento obrero revolucionario en los países capitalistas occidentales.

La tercera tendencia en los últimos textos sobre sociedades no occidentales se halla en sus cuadernos de 1879-1882 sobre el colonialismo, la propiedad comunal indígena y el género en la India, Indonesia, Argelia, Latinoamérica, Egipto, y otras sociedades no occidentales y precapitalistas, Algunos de estos cuadernos todavía no han sido publicados, pero estamos ayudando a editarlos para los *Marx-Engels Gesamtausgbe* [*MEGA: Obras completas*]. Marx tomó extensas notas sobre *La propiedad comunal de la tierra*, del joven antropólogo ruso Maxim Kovalevsky, publicado en Rusia en 1879, cuya mayor parte está dedicado a la India. También las tomó de *Analytical History of India* del joven historiador británico Robert Sewell (1870). Las anotaciones de este período sobre el subcontinente indio abarcan cerca de 90.000 palabras.

En sus notas de 1879 sobre Kovalevsky (Krader, 1975: 343-412), Marx estudia las relaciones sociales, especialmente en relación con los cambios en las formas de la propiedad comunal, a través de la totalidad de la historia india, desde (1) el período previo a las conquistas musulmanas, a (2) la época de la dominación musulmana, y (3) la época del colonialismo británico. Marx sigue atentamente la tipología histórica de

las formas comunales en la India rural, en sus varias etapas, pasando del clan o comunidades basadas en el parentesco a comunidades aldeanas no organizadas alrededor del parentesco que periódicamente redividían la tierra común sobre una base igualitaria. Marx también escribe sobre los antagonismos sociales, especialmente en el seno de la comuna rural no basada en el parentesco. Teniendo en cuenta este enfoque sobre los amplios cambios en las formas comunales de la India, parecería que la India precolonial ya no era más para Marx una sociedad "inmutable" sin ninguna verdadera historia, como afirmaba en 1853. La segunda parte de las notas de Marx sobre Kovalevsky sobre la India, que estudia el impacto del dominio musulmán sobre estas anteriores relaciones sociales, ataca enérgicamente el punto de vista de que la India precolonial era feudal; o sea que no solo se mantenía alejado Marx de esas ideas unilineales, como lo había hecho en los *Grundrisse* dos décadas antes, sino que también estaba atacando explícitamente a quienes como Kovalevsky defendían la interpretación "feudal".

Por otra parte, Kovalevsky compartía gran parte de la hostilidad de Marx hacia el colonialismo, lo que se evidenció en la tercera sección de los comentarios y notas de Marx sobre Kovalevsky en su estudio sobre la India, donde se concentró sobre el avance de la dominación colonial británica, hasta el levantamiento cipayo de 1857-1858. Marx atacaba enérgicamente al "acuerdo permanente" de 1793 del "granuja" Cornwallis, que creó la propiedad de la tierra al estilo capitalista en las aldeas indias, a un costo tremendo para los campesinos (Krader, 1975: 385). Llamando a los colonialistas británicos "perros" "asnos", "bueyes", "imbéciles", etcétera, Marx alude a un "odio general al gobierno inglés" (Ibíd.: 390-392, pássim). Marx también celebra el levantamiento cipayo una vez más. Finalmente, aquí siguiendo los datos de Kovalevsky, Marx discierne la continuación de las formas comunales en las aldeas, ocultas debajo de las estruc-

turas capitalistas más atomizadas introducidas por los británicos: "Sin embargo *entre estos átomos continúan existiendo ciertas conexiones,* lejanamente reminiscentes de los grupos propietarios de tierra de la anterior aldea comunal" (Ibíd.: 388; énfasis en el original). Esto sugiere un vínculo entre las notas de Marx sobre la India y sus últimos escritos sobre Rusia, discutidos anteriormente. Si estas relaciones comunales resistían en la India, ¿no podrían también, como en Rusia, servir como puntos de resistencia al capital? Marx responde este interrogante implícito señalando que no era tanto la preservación de estas formas como su disolución forzada en nombre del "progreso económico" lo que podría desatar nuevas fuerzas sociales peligrosas para el dominio británico. Las formas comunales más antiguas pueden no haber sido revolucionarias en sí mismas, pero podrían convertirse en un "peligro" para el orden social cuando entraran en colisión con la modernidad capitalista (Ibíd.: 394).

En sus notas sobre la *Analytical History of India* de Sewell, Marx complementa estos estudios antropológicos con uno sobre la historia política y militar india. Si los comentarios sobre Kovalevsky sugieren que Marx ya no consideraba a la India como una sociedad sin una historia, los que escribió sobre Sewell implican que un segundo aspecto problemático de la India en los textos de 1853 se estaba derrumbando: la opinión de que la India había respondido pasivamente ante la conquista extranjera. Las notas de Marx enfatizan una y otra vez el carácter contingente de las conquistas musulmanas y británicas, en lugar de la marcha ineluctable de grandes fuerzas históricas, como en 1853. En cada etapa, pone de relieve la resistencia nativa india a la conquista extranjera. Por ejemplo, registra pasajes como el siguiente, de Sewell, que enfatiza cómo en 1704 las fuerzas hindúes marathas, en las cercanías de la actual Mumbay (Bombay), había puesto al emperador mogol Aurangzeb a la defensiva, antes de que los británicos hubieran logrado establecerse en la India:

> 1704. [...] En los últimos cuatro años de su vida todo su gobierno estaba desorganizado; los *marathas* comenzaron a recuperar sus fuertes y a fortalecerse; una terrible hambruna agotó las provisiones para las tropas y vació la tesorería; los soldados amotinados por la falta de pago; duramente presionado por los marathas [el emperador mogol] *Aurangzeb* debió emprender una retirada en gran confusión hacia *Ahmadnagar* (Marx, 1960: 43; énfasis en el original; ver también Sewell, 1870: 66).

En otra referencia a los marathas, Marx usa las palabras "ancestro del clan [*Stammvater*]" al describir a los dirigentes marathas, destacando así la idea de que los marathas, que eran el centro más importante de la resistencia india contra los mogoles y los británicos, estaban organizados con base en un clan. Nada de lo dicho significa sugerir que las notas de Marx sobre la India son antimusulmanes, pues, en numerosas ocasiones, señala las considerables contribuciones de musulmanes a la cultura y la sociedad indias. En una parte escribe que el emperador mogol Akbar "hizo de *Delhi* la mayor y la mejor ciudad que existían entonces en el mundo" (Marx, 1960: 33; énfasis en el original). Marx describe a Akbar con un color relativamente secular, caracterizándolo como "indiferente a las cuestiones religiosas, y por consiguiente, tolerante" (Ibíd.: 32).

Marx dedica la mayor parte de sus notas sobre Sewell al período del predominio británico, donde subraya el carácter contingente de las conquistas de Gran Bretaña, y los muchos ejemplos en los que el poder británico en la India pendía de un hilo. Frecuentemente denomina "imbéciles", o "perros" a los británicos, a quienes a veces describe como terriblemente asustados frente a la resistencia india. A través de estos comentarios, Marx muestra una pronunciada simpatía por los marathas, aunque ocasionalmente expresaba su desdén por su caudillismo y su tendencia a convertirse en "señores de la guerra". Las notas sobre Sewell sugieren que la simpatía de Marx por el levantamiento cipayo solo había aumentado desde sus artículos en el *New-York Tribune* sobre los mismos acontecimientos a fines de la década de 1850.

2. Raza, etnicidad, y nacionalismo: Polonia, Estados Unidos e Irlanda

En otro conjunto de textos que abarcaron cuatro décadas, Marx examinó la relación de la raza, la etnicidad y el nacionalismo con la revolución, particularmente en Polonia, en los Estados Unidos durante la Guerra Civil y en Irlanda. Estos escritos refutan la idea de que la conceptualización por Marx de la modernidad capitalista constituye una *grand narrative* "totalizadora" que subsumía a las particularidades de la raza, la etnicidad y la nación.

Marx y Engels siempre se preocuparon por la liberación nacional polaca, una causa a la que apoyaban intensamente la mayoría de los revolucionarios de su generación, indignados por la partición de Polonia entre Rusia, Prusia y Austria en el siglo XVIII, y estaban a favor de la restauración de ese país como una nación independiente. En el final programático del *Manifiesto Comunista* (1848), Marx y Engels apoyaron particularmente al ala izquierda del movimiento nacional polaco: "Entre los polacos, los comunistas apoyan al partido que convierte una revolución agraria en condición para la liberación nacional, el mismo partido que generó la insurrección de Cracovia en 1846" (2008: 70). En febrero de 1848, cuando estalló la revolución nuevamente en Francia, *Vive la Pologne* era una consigna prominente del movimiento revolucionario, que consideraba a la Rusia zarista como la fuerza más reaccionaria en la política europea, y a Polonia como un aliado clave.

Ocho años más tarde, en una carta a Engels del 2 de diciembre de 1856, Marx llama al apoyo a Polonia el "termómetro externo" con el que se podía medir "la intensidad y vitalidad de todas las revoluciones desde 1789". Y agrega: "Esto puede mostrarse en detalle mediante la historia francesa. Es evidente en nuestro breve período revolucionario alemán, y también en el de Hungría" (Marx y Engels, 1987: 86). Marx consideró a Polonia como un factor positivo muy importante en el movimiento revolucionario internacional, como se vio en un discurso de

1875, donde subrayó el carácter "cosmopolita" de los revolucionarios polacos, incluyendo en ese entonces una referencia a la Comuna de París. Los polacos, declaraba, son:

> El único pueblo europeo que ha luchado y está luchando como el *soldado cosmopolita de la revolución*. Polonia vertió su sangre durante la guerra de la independencia americana; sus legiones combatieron bajo la bandera de la primera república francesa; por su revolución de 1830 impidieron la invasión de Francia, decidida por quienes dividieron a Polonia; en 1846 en Cracovia fue el primero en Europa en plantar la bandera de la revolución social; en 1848 jugó un papel descollante en la lucha revolucionaria en Hungría, Alemania e Italia; finalmente, en 1871 dotó a la Comuna de París de sus mejores generales y más heroicos soldados (MECW, Vol. 24: 57-58; énfasis en el original).

Los pasajes citados sugieren que el apoyo a Polonia fue una de las pasiones políticas de la vida de Marx.

Polonia también fue un factor importante en la creación de la I Internacional en 1864. Las redes del movimiento obrero europeo que apoyaron al levantamiento polaco contra la ocupación rusa a menudo se entrecruzaban con las que defendían a los Estados Unidos contra la amenaza de una intervención británica que apoyaría al Sur durante la Guerra Civil. Marx lo resumió en una carta a un familiar del 29 de noviembre de 1864, relatando la fundación de la Internacional:

> En septiembre los obreros parisinos enviaron una delegación a los obreros londinenses para manifestar su apoyo a Polonia. En esa ocasión, se formó un Comité Obrero Internacional. La cuestión no carece de importancia porque [...] en Londres las mismas personas [...] con su mitin monstruoso [...] *impidieron la guerra con los Estados Unidos* (MECW, Vol. 42: 47; énfasis en el original).

A pesar de esto, en la I Internacional pronto estallaron debates sobre Polonia entre Marx y los proudhonistas (una tendencia minoritaria en el movimiento socialista que se alineó con Rusia y que se oponía a apoyar la emancipación nacional polaca en la clase obrera y en el movimiento socialista).

Las discusiones de Marx sobre Polonia dentro de la Internacional también abordaban cuestiones mayores que tenían que ver con la relación entre la liberación nacional y la revolución social. Él afirmaba que en tres períodos claves: en la revolución francesa de 1789-1794, en la era napoleónica, y en la revolución de 1830, Francia había traicionado a Polonia. Esto se relacionaba con una cuestión más amplia, que apuntaba a los futuros movimientos revolucionarios en Europa. Marx argumentaba que al traicionar a Polonia, los revolucionarios franceses se autorrestringían o hasta se autodestruían, lo que los conduciría a la derrota por parte de enemigos del exterior o a una revolución demasiado limitada en el ámbito local, que no arrancaría de raíz al viejo sistema. En resumen, estaba sugiriendo que a menos que las luchas de clases y democráticas se pudieran vincular con las de las nacionalidades oprimidas, ambas fracasarían en la completa realización de sus objetivos, o irían a terminar siendo derrotadas.

Los textos de Marx sobre Polonia son hoy poco conocidos, debido en gran medida a que el aparato estalinista jamás publicó ediciones populares de estos escritos, aunque sí lo había hecho con los relacionados con la Guerra Civil de los Estados Unidos y con Irlanda.

Aunque ampliamente disponibles en inglés a través de la colección *The Civil War in the United States* (Marx y Engels, 1937)[4], los artículos de la Guerra Civil de Marx no han sido muy discutidos recientemente, a pesar de que en ellos se trata un tema muy debatido: los entrecruzamientos entre la clase y la raza. Por un lado, pensadores marxistas anteriores como W.E.B. Du Bois, C.L.R. James y Raya Dunayevskaya, hicieron hincapié en la originalidad de estos escritos y su relevancia en el entrelazamiento de las cuestiones de raza y de clase en la sociedad americana. Por el otro lado, algunos, como el otrora

4. Ver también la colección no marxista de Saul Padover, a menudo traducida con mayor fluidez (Marx, 1972b).

historiador marxista Eugene Genovese, censuraron severamente “el retroceso de Marx, Engels y demasiados marxistas, al liberalismo” en lo que respecta a la Guerra Civil (1971: 327). Para Genovese, “el odio feroz de Marx a la esclavitud y el compromiso con la causa de la Unión interfirieron en su juicio” (Ibíd.: 321). En resumen, ¡los textos de Marx sobre la Guerra Civil no se sometían a las ideas reduccionistas de Genovese sobre el marxismo y en consecuencia no eran marxistas!

Examinando directamente estos textos, se halla una abundancia de conceptos sobre la dialéctica de la raza y la clase. Ya en una carta del 28 diciembre de 1846, Marx escribe sobre la íntima conexión entre la esclavitud y el capitalismo:

> La esclavitud directa es hoy día pivote de nuestro industrialismo, tanto como las máquinas, el crédito, etc. Sin esclavitud no hay algodón; sin algodón no hay industria moderna. La esclavitud ha dado valor a las colonias; las colonias han creado el comercio mundial; el comercio mundial es la condición necesaria de la industria maquinizada en gran escala. [...] La esclavitud es, pues, una categoría económica de la mayor importancia (Marx y Engels, 1987: 20).

Marx también consideró a los afroamericanos como sujetos revolucionarios importantes. El 11 de enero de 1860, en las secuelas del asalto de John Brown al arsenal de Harper’s Ferry, escribe a Engels sobre esto y la emancipación de los siervos rusos:

> En mi opinión, los hechos más importantes que están ocurriendo en el mundo son, por una parte, el movimiento de los esclavos en Norteamérica, iniciado por la muerte de John Brown y, por otra, el movimiento de los siervos en Rusia. [...] Acabo de ver en el *Tribune* que hubo un nuevo levantamiento de esclavos en Missouri, naturalmente reprimido. Pero se ha dado ya la señal (MECW, Vol. 41: 4; Marx y Engels, 1987: 109)[5].

---

5. Aunque me refiero a la edición estándar de esta carta en MECW, he alterado la traducción luego de consultar el original en alemán. En lo que sigue, lo haré ocasionalmente con respecto a textos escritos inicialmente en alemán o francés.

Al año siguiente, comienza a cubrir la Guerra Civil de los Estados Unidos, a la que considera que podría ser una continuación de estas insurrecciones de esclavos.

De conjunto, Marx opinaba que los blancos pobres y trabajadores tenían sus conciencias de clase distorsionadas por la esclavitud y el racismo. Luego de que terminó la guerra, afirmó que la abolición de la esclavitud había destruido una importante barrera al desarrollo de la conciencia de clase en la clase obrera estadounidense:

> En los Estados Unidos de Norteamérica, todo movimiento obrero independiente estuvo sumido en la parálisis mientras la esclavitud desfiguró una parte de la república. El trabajo cuya piel es blanca no puede emanciparse allí donde se estigmatiza el trabajo de piel negra. Pero de la muerte de la esclavitud, surgió de inmediato una vida nueva, remozada (Marx, 1983: 363).

Menos conocido es el mensaje de septiembre de 1865 de la I Internacional al presidente Andrew Johnson, manifiestamente racista, que contenía esta profética advertencia:

> Permita que sus ciudadanos de hoy día sean declarados libres e iguales, sin ninguna reserva. Si no les da los derechos de los ciudadanos, aunque les exige los deberes de los ciudadanos, seguirá habiendo todavía una lucha para el futuro que puede nuevamente manchar a su país con la sangre de su pueblo (*General Council of the First International. Minutes. 1864-1866*, 1962: 311-312).

Durante los primeros años de la Guerra Civil, 1861-1862, en Gran Bretaña se desató un acalorado debate sobre si había que apoyar al Sur en nombre de la “libertad de los mares” en respuesta al bloqueo de los puertos sureños impuesto por la Unión. A veces, la cuestión era planteada menos ideológica y más abiertamente, como la necesidad de asegurar el suministro de algodón barato para el capital británico. En 1861-1862, los grupos dominantes británicos también alegaban que la guerra no era verdaderamente sobre la esclavitud, señalando que Lin-

coln todavía no había proclamado la abolición como un objetivo. Marx respondía repetidamente que el Sur había hecho de la esclavitud un principio esencial de su constitución.

Marx describió los grandes mítines organizados por los trabajadores británicos para oponerse apasionadamente a la intervención, apoyando al Norte, a pesar de las enormes penurias económicas debido a los paros forzosos y los despidos resultantes de la reducción del comercio del algodón. A lo largo de Europa Occidental reverberaban esos sentimientos porque la emergente clase obrera consideraba a los Estados Unidos como la sociedad más democrática de la época, virtualmente el único país donde hasta los varones trabajadores blancos gozaban del derecho al sufragio:

> El verdadero pueblo de Inglaterra, de Francia, de Alemania, de Europa, considera la causa de los Estados Unidos como su propia causa, como la causa de la libertad, y [...] a pesar de toda sofistería pagada, consideran el suelo de los Estados Unidos como el libre suelo de millones de europeos sin tierra, como su tierra prometida[6], que debe ser defendida ahora con la espada en la mano, de la sórdidas intenciones del esclavista [...]. En esta lucha la más alta forma de autogobierno popular hasta ahora realizada está dando batalla a la más baja y desvergonzada forma de esclavitud humana registrada en los anales de la historia (MECW, Vol. 19: 29-30).

Al evocar esto como un ejemplo clave del internacionalismo proletario, Marx al mismo tiempo criticaba enérgicamente a Lincoln por su lentitud en actuar contra la esclavitud y por no permitir al comienzo de la guerra civil que lucharan soldados negros[7]. Al mismo tiempo, Marx discrepaba con

---

6. En otras partes, especialmente en *El capital*, también se ocupó de la brutal masacre de la población indígena por los colonos norteamericanos, una cuestión que aquí no trataremos.
7. En una carta a Engels del 7 de agosto de 1862, que fue desfigurada por el uso de una palabra en inglés (en el medio de un párrafo en alemán),

quienes en la izquierda no veían ninguna diferencia real entre un Norte capitalista con su explotación de los trabajadores y las plantaciones esclavistas del Sur.

Al igual que sus textos sobre la Guerra Civil, los escritos de Marx y Engels sobre Irlanda han sido fácilmente accesibles desde hace mucho tiempo a través del libro *Ireland and the Irish Question*, publicado en 1972 luego de ediciones anteriores menos completas. Ya en *La condición de la clase obrera en Inglaterra* (1845), Engels había señalado la opresión específica en Gran Bretaña de los trabajadores inmigrantes irlandeses.

Durante la década de 1850, Marx escribió ocasionalmente sobre Irlanda, pero fue poco después de la fundación de la Internacional que el ascenso del movimiento insurreccional feniano puso en evidencia la cuestión irlandesa. En una carta a Engels del 10 de diciembre de 1869, Marx escribió sus conocidas líneas diciendo que había cambiado su posición sobre Irlanda, revisando su anterior opinión de que los trabajadores británicos formarían la vanguardia de la revolución social en Gran Bretaña e Irlanda:

> Durante mucho tiempo creí que sería posible derrocar al régimen irlandés con el avance de la clase obrera inglesas. [...] Pero un estudio más profundo del problema me ha convencido de lo contrario. La clase obrera inglesa *no podrá hacer nada mientras* no se libere de Irlanda. Hay que emplear la palanca en Irlanda. Por eso es que la cuestión irlandesa tiene tanta importancia para el movimiento social en general (Marx y Engels, 1987: 232).

Marx atacó enfáticamente sobre este tema: “Un solo regimiento de *niggers* habría tenido un notable efecto sobre los nervios de los sudistas” (Marx y Engels, 1987: 117). Este es un ejemplo de Marx usando una frase racista para mencionar un argumento antirracista. Este uso de una palabra “políticamente incorrecta” fue revelado a los lectores en inglés recién en la edición de Padover (Marx, 1972b) y fue posteriormente incluida en MECW; donde ha sido traducida como “*negro*” [en inglés, el original, N. del T.] en Marx y Engels (1937).

Aquí, Marx cambió de rumbo respecto de sus anteriores posiciones muy explícitamente, pero como hemos afirmado antes, su pensamiento también estaba evolucionando en forma similar en relación con la India y otras sociedades no occidentales.

Durante este período, había estado sumergiéndose en la historia irlandesa, escribiendo voluminosas notas y comentarios sobre las relaciones irlandesa-británicas, sobre el campesinado irlandés, y sobre la sociedad irlandesa prehistórica y sus formas sociales comunitarias. Estos cuadernos serán eventualmente publicados en los *MEGA*. Un indicio de su contenido respecto de las primeras formas comunitarias irlandesas puede hallarse en una carta a Engels del 11 de mayo de 1870, donde Marx citó al historiador alemán Ernst Wachsmuth:

> La comunidad de los bienes era acompañada por la laxitud céltica en el lazo matrimonial, ya conocida en la antigüedad, al mismo tiempo, sin embargo, que los *derechos al voto para las mujeres en la asamblea tribal* [...]. El primer capítulo del libro sobre el derecho común trata de las mujeres: "Si una esposa tiene relaciones con otro hombre, y *el esposo la golpea*, sacrifica su derecho a la indemnización [...]. *Para una esposa eran suficientes fundamentos para el divorcio* la impotencia del hombre, la sarna y el mal aliento" (MECW, Vol. 43: 515; énfasis en el original).

Y Marx agrega con humor: "¡Qué jóvenes galantes estos celtas!" (Ibíd.: 516).

Los textos de Marx sobre Irlanda, especialmente hacia el año 1870, constituyen su discusión teóricamente más desarrollada sobre el entrecruzamiento de la clase con el nacionalismo, la raza y la etnicidad, que era una discusión que comenzó con sus escritos sobre Polonia y sobre la Guerra Civil norteamericana. En la Internacional, Irlanda fue también una razón muy importante en su ruptura con el anarquista Mijaíl Bakunin, quien no quería que la Internacional se comprometiera en cuestiones no clasistas, como la defensa de los presos políticos irlandeses. Por su parte, Marx

pensaba que esta cuestión estaba íntimamente relacionada con la lucha de clases en Gran Bretaña. Todo esto lo condujo a algunas reflexiones teóricas importantes.

Marx consideró entonces que la lucha por la independencia irlandesa estaba profundamente vinculada con las luchas de los obreros británicos contra el capital, como lo escribió en una carta del 29 de noviembre de 1869 al socialista alemán Ludwig Kugelmann:

> He llegado casi a convencerme –y la única cuestión es llevar esta convicción a la clase obrera inglesa– que esta nada podrá hacer en Inglaterra mientras no rompa decididamente con la política de las clases dominantes, y [...] haga causa común con los irlandeses [...]. En Inglaterra misma cada uno de los movimientos populares queda paralizado por la desunión con los irlandeses, quienes constituyen un sector muy importante de su clase obrera (Marx y Engels, 1987: 231).

Marx volvió a estas cuestiones en la "Comunicación confidencial" de marzo de 1870, una declaración contra Bakunin que redactó en nombre del Consejo General de la Internacional. La conciencia de la clase obrera inglesa, escribió, estaba debilitada por el prejuicio antiirlandés, en una dinámica similar a la del racismo blanco en los Estados Unidos:

> El obrero medio inglés odia al irlandés, al que considera como un competidor que baja los salarios y el *nivel de vida*. [...] Lo mira en forma similar como los *blancos pobres* de los Estados sureños de Norteamérica miraban a los esclavos negros. La burguesía fomenta y conserva artificialmente este antagonismo entre los proletarios dentro de Inglaterra misma. Sabe que en esta escisión del proletariado reside el *auténtico secreto del mantenimiento de su poderío* (MECW, Vol. 21: 120; énfasis en el original).

Además, la lucha por la independencia irlandesa podría ser, escribió en esta polémica con Bakunin, la "palanca" que podría dividir a los británicos y así al capitalismo global como parte de una lucha revolucionaria internacional:

> La iniciativa revolucionaria partirá, sin duda, de Francia, pero solo Inglaterra podrá servir de *palanca* para una revolución económica seria. [...] Es el único país en el que la *forma capitalista*, es decir, la agrupación del trabajo en vasta escala bajo el poder de patronos capitalistas se ha extendido casi a toda la producción. [...] Los ingleses poseen todas las *premisas materiales* necesarias para la revolución social. Lo que les falta es *espíritu de generalización* y *fervor revolucionario*. Solo el Consejo General [de la Internacional] está en condiciones de remediarlo y acelerar de este modo el movimiento auténticamente revolucionario en este país y, por consiguiente, *en todas partes*. [...] Si bien Inglaterra es el baluarte de los grandes propietarios de tierra y del capitalismo europeo, el único punto en el que se le puede asestar un duro golpe a la Inglaterra oficial es *Irlanda* (Ibíd.: 118-119; énfasis en el original).

Lo dicho más arriba se refería al campesinado de Irlanda, cuya oposición al sistema estaba acentuada por un factor nacional: la clase terrateniente en Irlanda era en gran medida británica, no irlandesa. Irlanda también era el lugar donde la aristocracia terrateniente, parte de la clase dominante británica junto a los capitalistas industriales, tenía importantes posesiones.

3. Las consecuencias para hoy

Hemos afirmado que la crítica de Marx al capital fue mucho más amplia que lo que generalmente se supone. Seguramente, se concentró en la relación trabajo-capital en Europa Occidental y Norteamérica. Pero al mismo tiempo, gastó un tiempo y energía considerables en el análisis de las sociedades no occidentales, así como sobre la raza, la etnicidad y el nacionalismo en Europa Occidental y Norteamérica. Estos son problemas de nuestra época y nos corresponde dejar de atacar a Marx por haberlos presuntamente ignorado. Además, también nos corresponde ver lo que podemos aprender de las formas en las que Marx jamás separó estas cuestiones de la crítica del capital y, al mismo tiempo, las tomó profundamente como factores sociales.

Concluiremos con unos pocos comentarios generales sobre el modo en que los textos bajo consideración aquí iluminan cuestiones más generales en la obra de Marx. Podría decirse que comenzó con una apreciación algo unilateral de la modernidad capitalista, y de su progresividad. Sus escritos sobre sociedades no occidentales, en particular la India y China, nos ayudan a problematizar este aspecto de su obra. Al mismo tiempo, estos textos nos ayudan a discernir una cuestión mayor, su creciente hostilidad a la modernidad capitalista, mientras iba cambiando desde el elogio empalagoso de la modernidad capitalista en las primeras páginas del *Manifiesto Comunista*, a una apreciación en los *Grundrisse* del papel del capital en el aumento de las fuerzas productivas de la sociedad, hasta la crítica mucho más severa de la modernidad elaborada en *El capital*, donde las relaciones humanas son vistas como relaciones entre las cosas porque es "lo que son" bajo el capitalismo (Marx, 1983: 89). Esto también es cierto en el capítulo sobre la maquinaria, donde afirma que las formas más modernas de tecnología (como las de la década de 1870) solo servían para profundizar la explotación y la alienación del obrero.

También deberíamos considerar varias consecuencias más específicas para nuestros días de los textos de Marx discutidos aquí: (1) la dialéctica general de Marx no es de un universalismo abstracto, sino que tiene muchísimo lugar para las especificidades de nación, etnicidad y raza, cuestiones sobre las que hace contribuciones importantes y originales. (2) Especialmente en sus últimos escritos, Marx teoriza sobre las formas indígenas de resistencia al capital y su necesidad de relacionarse con las clases obreras de sectores más desarrollados tecnológicamente (y viceversa). La persistencia de estas cuestiones puede vérsela en forma más prominente en partes de Latinoamérica en nuestros días. (3) La teorización de Marx sobre la raza, la etnicidad y el nacionalismo, en relación con la clase y la revolución sigue siendo muy relevante hoy, como se ha visto en las luchas en los guetos urbanos y en las prisiones de los Estados Unidos y Europa Occidental.

REFERENCIAS

Anderson, Kevin, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Derrida, Jacques, *Specters of Marx*, Traducción de Peggy Kamuf, Nueva York, Routledge, 1994.

General Council of the First International. Minutes. 1864-1866, Moscú, Progress Publishers, 1962.

Genovese, Eugene, "Marxian Interpretations of the Slave South", en *In Red and Black: Marxian Explorations in Southern and Afro-American History*, Nueva York, Pantheon, 1971 (1968), pp. 315-353.

Krader, Lawrence, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1975.

Marx, Karl, *Notes on Indian History (664-1858)*, Moscú, Progress Publishers, 1960.

Marx, Karl, *Oeuvres*. Vol. I, Edición de Maximilien Rubel, París, Gallimard, 1963.

Marx, Karl, *Ireland and the Irish Question*, Moscú, Progress Publishers, 1972a.

Marx, Karl, *On America and the Civil War*, Vol. II The Karl Marx Library, Edición y traducción Saul K. Padover, Nueva York, McGraw-Hill, 1972b.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973a.

Marx, Karl, *Grundrisse*, Nueva York, Penguin, 1973b.

Marx, Karl, *El capital*, Vol. I., Londres, Penguin, 1976.

Marx, Karl, *El capital*, T. I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1983.

Marx, Karl, *El capital*, Vol. 1, Traducción al farsí Hassan Mortazavi, Kaveh Boveiri, Teherán, Agah Publishing, 2008.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *The Civil War in the United States*, Edición Richard Enmale (Richard Morais), Nueva York, International Publishers, 1937.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1987.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

MECW-Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Marx and Engels Collected Works Collected Works*, 50 volúmenes, Nueva York, International Publishers, 1975-2004.

Said, Edward, *Orientalism*, Nueva York, Vintage, 1978.

Sewell, Robert, *Analytical History of India*, Londres, W.H. Allen & Co., 1870.

Shanin, Teodor, ed., *Late Marx and the Russian Road*: *Marx and the "Peripheries" of Capitalism*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.

El mito del socialismo del siglo XX y la permanente relevancia de Karl Marx

Paresh Chattopadhyay

Entre la derecha y los sectores predominantes de la izquierda, hoy convergen curiosamente ciertas ideas sobre el significado del socialismo. Concretamente, para estas corrientes de la derecha y de la izquierda predominante, por socialismo se entiende al sistema que se creó a partir de la conquista del poder político por los bolcheviques en Rusia en 1917, y significa una sociedad gobernada por un solo partido político (básicamente, el Partido Comunista), donde los medios de producción son poseídos mayoritariamente por el Estado y la economía es dirigida por la planificación central. Los dos puntos más importantes que ambas partes ponen de relieve en este socialismo son la existencia de una autoridad central única ejerciendo el poder político y la institución de la "propiedad pública", que significa reemplazar en su mayor

parte a la propiedad privada de los medios de producción por la propiedad estatal. Huelga agregar que la derecha considera a este “socialismo” en forma negativa mientras que la izquierda (dominante) lo considera en forma positiva. Ambas tendencias, repetimos, hallan el origen de este socialismo en las ideas de Marx.

Ahora, cuando este socialismo se ha evaporado casi totalmente, se atribuyen a Marx dos tipos de responsabilidades, con sus correspondientes críticas. Respecto a la primera responsabilidad, se afirma, dado que este sistema supuestamente se inspiró en las ideas de Marx, y por consiguiente, Marx es el responsable de su creación, la desaparición de ese socialismo muestra el fracaso de dichas ideas. En forma similar, partiendo del mismo supuesto de que este socialismo era un proyecto original de Marx, también se lo acusa de otra cosa: se destaca que la horrible realidad de este sistema, tal como lo ha demostrado en su relación con los seres humanos, solo muestra que el socialismo (de Marx) es represivo por naturaleza, o sea, es un régimen inhumano. La segunda responsabilidad que se achaca a Marx, y por consiguiente, la segunda crítica, es muy diferente. Implica al pronóstico de Marx sobre el futuro después del capitalismo. Y afirma que lo que Marx imaginó para el futuro, que el capitalismo socavado por sus propias contradicciones internas dejaría de existir dando lugar a una nueva sociedad, infinitamente más humana –el socialismo– no se cumplió. El capitalismo, a pesar de todas sus vicisitudes, sigue existiendo, y el socialismo sigue eludiéndonos. La visión de Marx ha resultado ser simplemente irrealizable; en el mejor de los casos es para la “música del futuro” [*Zukunftsmusik*][1].

En este ensayo trataremos de demostrar que el socialismo en Marx es completamente diferente, sino lo opuesto, del

1. Usando un término de Marx que se refería irónicamente al compositor Richard Wagner (Marx, 2008: 794).

socialismo tal como lo vemos frecuentemente en su presentación teórica más frecuente, así como en la práctica que se llevó a cabo en su nombre en el siglo XX, y que lo que Marx había concebido como socialismo todavía no lo hemos vivido. En segundo lugar, en lo que se refiere al supuesto fracaso del vaticinio de Marx de la sociedad postcapitalista, el advenir del socialismo en el sentido marxiano está supeditado a la presencia de ciertas condiciones materiales y subjetivas que requieren un período histórico prolongado para que fructifique en la sociedad existente misma antes de que pueda aparecer la nueva sociedad, algo para lo cual Marx no había propuesto ningún calendario. El proyecto emancipador socialista de Marx no ha perdido nada de su esplendor y aún vale la pena luchar por él.

Para llegar a una perspectiva correcta, en primer lugar ofreceremos una visión general condensada del socialismo tal como lo concebía Marx. Luego presentaremos la especificidad del concepto del socialismo tal como tomó forma en el siglo pasado, antes de proceder a describir brevemente lo que es en realidad el socialismo. En cuanto al concepto y la realidad del socialismo en el siglo pasado, consideramos al socialismo en la Rusia luego de octubre de 1917 como el prototipo de todos los socialismos posteriores. Por ello, primero analizaremos el caso ruso con cierto detenimiento, discutiendo sobre Lenin y luego sobre Stalin. Por último, ofreceremos un relato más breve para el siguiente caso descollante, el de la China bajo Mao. Concluiremos (re)afirmando la relevancia del socialismo emancipador de Marx para nuestros días.

El socialismo en Marx

Primero, diremos algo sobre la confusión respecto al término “socialismo”. Generalmente se piensa que el socialismo y el comunismo son dos sociedades sucesivas, que el socialismo

sería la transición al comunismo y que por ello lo precede. Más adelante, en este ensayo diremos algo más sobre el origen de esta tesis y las consecuencias de su aceptación. Para Marx, esta distinción no existía. Para él, el socialismo no es la transición al comunismo, ni la fase inferior del comunismo. *Es* el comunismo *tout court*. De hecho, Marx llama al capitalismo mismo el "punto transicional" o "fase transicional" al comunismo (Marx 1953: 438; 1962a: 425-426; Most, 1989: 783). Para él, el socialismo y el comunismo son simplemente términos equivalentes y alternativos para la misma sociedad que concibe para la época poscapitalista a la que él llama, en diferentes textos, en forma equivalente: comunismo, socialismo, república del trabajo, sociedad de productores libres y asociados o simplemente asociación, sociedad cooperativa, (re)unión de individuos libres. De ahí que lo que Marx dice en uno de sus famosos textos, la *Crítica del programa de Gotha* (en adelante, *Gothacrítica*) (Marx, 1973b), sobre las dos etapas del comunismo[2] podría también aplicarse al socialismo con esas mismas dos etapas.

El socialismo o comunismo aparece en dos sentidos diferentes en Marx y Engels. Primero, como una expresión teórica. En este sentido, el término no significa "un estado de cosas que debería ser establecido o un ideal al que debería conformarse la realidad". Es más bien el "movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente" (Marx y Engels, 1973: 35). Engels dice que el socialismo/comunismo: "en la medida en que es teórico, es la expresión del lugar del proletariado en la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, el resumen de las condiciones de la emancipación del proletariado" (Engels, 1972: 322). Aún

---

2. Este texto es el único lugar en los escritos de Marx donde se halla esta división temporal en dos fases de la futura sociedad.

más (en el *Manifiesto Comunista*), “las consignas teóricas de los comunistas [...] son solo expresiones generales de las circunstancias concretas de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se despliega ante nuestros ojos” (Marx y Engels, 1966: 70). En el segundo sentido, el socialismo/comunismo se refiere a la sociedad que surgiría después de la desaparición del capitalismo. Para explicar claramente nuestra tesis de que en Marx el socialismo y el comunismo significan la misma formación social, y por consiguiente refutar la idea aceptada acríticamente (una secuela del bolchevismo) de que el socialismo solo es la transición al comunismo, podemos mencionar al menos cuatro de los textos de Marx donde, refiriéndose a la futura sociedad poscapitalista, habla exclusivamente del “socialismo” y no menciona al “comunismo”. De este modo, en una polémica de 1844, escribe:

> La revolución –el trastrocamiento del poder establecido y la disolución de las condiciones anteriores– es como tal un acto político. Sin revolución no puede realizarse el socialismo. Este acto político le es imprescindible en la medida en que necesita destruir y disolver. Pero una vez que comienza su actividad organizadora, en la que se manifiesta su objetivo inmanente, y su alma, el socialismo se despoja de su envoltura política” (Marx, 1976a: 409).

El segundo y el tercer textos son casi idénticos, y aparecen en sus cuadernos de 1861-1863 (segundo cuaderno) y en el denominado “manuscrito principal” para el Tomo III de *El capital*. Aquí está el texto de 1861-1863, en el propio inglés de Marx:

> La producción capitalista [...] es, mucho más que cualquier otro modo de producción, una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no solo de carne y sangre, sino también de nervios y cerebros. De hecho solo se debe al [costo del] más monstruoso derroche de desarrollo individual el que el desarrollo de la humanidad en general [el desarrollo general de los seres humanos] esté asegurado y se lleve a cabo en la época histórica que precede inmediatamente a la reconstitución consciente de la sociedad humana (Marx, 1976b: 324-327).

Este texto se repite casi palabra por palabra en el "manuscrito principal" para el tercer tomo de *El capital* (Marx, 1992: 124-126)[3]. Finalmente, mientras corregía y mejoraba el texto de un libro escrito por un obrero (Johann Most) con la intención de popularizar a *El capital*, Marx insertó: "El modo capitalista de producción es en realidad una forma transicional que por su propio organismo debe conducir a un modo de producción, superior, cooperativo, al socialismo" (Most, 1989: 783).

Las condiciones para el surgimiento del socialismo no son dadas por la naturaleza. El socialismo es un producto de la historia.

> Los individuos construyen un nuevo mundo a partir de las adquisiciones históricas de su mundo que fracasa. En el curso de su desarrollo deben primero producir las *condiciones materiales* de una nueva sociedad, y ningún esfuerzo espiritual o volitivo puede librarlos de este destino (Marx, 1972: 339; énfasis en el original).

Es el capital el que crea las condiciones materiales y los agentes subjetivos para transformar la sociedad presente en una sociedad de productores libres y asociados. "Las condiciones materiales y espirituales para la negación del trabajo asalariado y del capital, las cuales son ya la negación de formas precedentes de producción social, son a su vez resultados del proceso de producción característico del capital" (Marx, 1953: 635). Las condiciones materiales son creadas por la tendencia intrínseca del capital hacia el desarrollo universal de las fuerzas productivas y por la socialización del trabajo y la producción. En cuanto a la condición subjetiva ("espiritual"), la proporcionan los "sepultureros" del capital (el proletariado) engendrados por el capital mismo. Aun con la más poderosa voluntad y el mayor esfuerzo subjetivo, si las condiciones

---

3. En su edición del manuscrito publicado como Tomo III de *El capital*, Engels traduce este pasaje al alemán, pero no muy literalmente (Marx, 1964a: 99).

materiales de la producción y las correspondientes relaciones de circulación para una sociedad sin clases no existen en forma latente, "todas las tentativas de hacer estallar a la sociedad serían otras tantas quijotadas" (Marx, 1953: 77).

Más de dos décadas más tarde, Marx escribió:

> Una revolución social radical está vinculada con ciertas condiciones históricas de desarrollo económico. Estas últimas son sus precondiciones. En consecuencia solo es posible donde, con el desarrollo capitalista, el proletariado industrial ocupa al menos una posición importante (Marx 1973b: 633).

Debemos subrayar que las relaciones capitalistas no se revolucionan en el capitalismo automáticamente, aun con todas las condiciones materiales requeridas y que prepara el propio capital. El agente activo para eliminar al capital y construir la sociedad socialista es la clase obrera; la revolución proletaria es entonces un acto de *autoemancipación*: "La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos" (Marx, 1964b: 288). Marx y Engels igualmente subrayaban que de la clase obrera "nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical" (Marx y Engels, 1973: 69). El punto de partida de la revolución proletaria es la conquista del poder político por el proletariado –el gobierno de la "inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría", la "conquista de la democracia" (Marx y Engels, 1966: 74,76)–. Esta denominada "toma del poder" por el proletariado no significa inmediatamente el *triunfo* de la revolución[4]; es solo el "primer paso en la revolución de los trabajadores" (Ibíd.: 76) que continúa a través de un prolongado "período de transformación revolucionaria" requerido para reemplazar al orden social burgués (Marx, 1964c: 24).

---

4. Como la frase ampliamente usada de la izquierda, "el triunfo de la revolución de octubre [de 1917]", por la que por supuesto se entiende la toma del poder político.

Hasta que desaparezca totalmente el capital, los trabajadores siguen siendo proletarios y continúa la revolución, triunfante aunque solo *políticamente*. "El reemplazo de las condiciones económicas de la esclavitud del trabajo por las condiciones del trabajo libre y asociado no puede operarse sino mediante el trabajo progresivo del tiempo", y los "obreros tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres", escribió Marx con referencia a la victoria de la Comuna (Marx, 1971: 76, 156-157). Posteriormente recordó a Bakunin que aun con la instalación del gobierno proletario "las clases y la antigua organización de la sociedad todavía no desaparecen" (Marx, 1973a: 630). Al final del proceso, con la desaparición del capital, también el proletariado junto a su "dictadura" desaparece, dejando a los individuos como simples productores, y se extingue naturalmente el trabajo asalariado. Desaparecen las clases junto al Estado en su última forma como poder proletario y se inaugura la sociedad de los productores libres y asociados: el socialismo.

En todas las sociedades existentes hasta ahora, basadas en el dominio de clase, la comunidad se ha mantenido como un poder independiente contra los individuos y los ha subyugado. De este modo ha sido en realidad una comunidad "falsa" o "ilusoria". El resultado de la revolución autoemancipadora de los trabajadores es la sociedad socialista, una "asociación de individuos libres"; los individuos no dependen personalmente como en el precapitalismo ni dependen objetivamente como en el capitalismo. Y allí surge por primera vez, la "verdadera" comunidad donde los individuos desarrollados universalmente dominan sus propias relaciones sociales (Marx, 1932: 536; 1953: 593; 1987: 109; Marx y Engels, 1973: 136). Igualmente, el modo capitalista de producción (MCP) da lugar al "modo asociado de producción" (MAP). Con la desaparición de las clases, en la nueva sociedad no hay tampoco Estado y por lo tanto no hay política. Hemos citado antes a Marx, cuando afirma que con la victoria de la revolución proletaria cesa de

existir la política y el socialismo se despoja de su envoltura política. Esta posición de 1844 en Marx se repite en su Anti-Proudhon (1847) y (con Engels) en el *Manifiesto Comunista* (1848). Siguiendo la misma lógica, él y Engels afirman que la "organización del comunismo [socialismo] es esencialmente económica" (Marx y Engels, 1973: 70). Aquí la apropiación de las condiciones de producción ya no es más privada; es colectiva y social.

En forma similar, con la transformación de las relaciones de producción de la sociedad, sus relaciones de cambio (con la naturaleza como entre los individuos), también se transforman. El capital, obligado por la lógica de la acumulación, daña gravemente al medio ambiente y socava las fuerzas naturales de la tierra junto a las del productor humano, los "dos manantiales de toda riqueza" (Marx, 1987: 477). Por el contrario, en la nueva sociedad, libre del irracional impulso a la acumulación, y con el único objetivo de satisfacer las necesidades humanas, los individuos regulan racionalmente sus intercambios materiales con la naturaleza con el "mínimo gasto de fuerzas y llevan a cabo estos intercambios en las condiciones más dignas y con plena conformidad con su naturaleza humana" (Marx, 1992: 838). En cuanto a las relaciones de intercambio entre los individuos, al comenzar con la apropiación colectiva de las condiciones de producción se termina con la forma mercancía de los productos del trabajo. Aquí se presupone el carácter directamente social de la producción y por lo tanto el valor de cambio deja de existir. "La comunidad" aquí "se pone antes que la producción" (Marx, 1980: 113). Desde el propio origen de la nueva sociedad tal como ha salido del vientre del capital –la primera fase del socialismo en Marx– los "productores no intercambian sus productos y tampoco el trabajo empleado en estos productos aparece como valor".

Finalmente, llegamos a la asignación/distribución de los instrumentos de producción –los medios materiales de producción y la fuerza de trabajo vivo– y la consiguiente distri-

bución de los productos en la nueva sociedad. La distribución de los instrumentos de producción en realidad se resume en la asignación del tiempo de trabajo (muerto y vivo) total de la sociedad. Esta asignación, que se lleva a cabo bajo el capitalismo a través del cambio que toma la forma valor, es llevada a cabo en un sentido inverso en el socialismo por el control directo y consciente de la sociedad sobre su tiempo de trabajo. Al mismo tiempo, de acuerdo con la naturaleza de la nueva sociedad, el tiempo libre más allá del tiempo de trabajo requerido para satisfacer las necesidades materiales debe ser proporcionado por la sociedad a los individuos asociados para su "desarrollo multilateral". Por consiguiente, la "economía del tiempo [...] resulta siempre la primera ley económica sobre la base de la producción colectiva" (Marx, 1953: 89). En cuanto a la distribución del producto social total en el socialismo, primero se lo divide entre las necesidades de la producción y las necesidades del consumo de la sociedad. Las necesidades de la producción se refieren aquí a las necesidades de reemplazar y ampliar el aparato productivo de la sociedad así como a los fondos de reserva o de seguro para cubrir los riesgos por accidentes, perturbaciones ocasionadas por fenómenos naturales, etcétera, y el consumo colectivo (instituciones sanitarias, escuelas, sostén de los incapacitados para el trabajo) y personal. El principio que gobierna al consumo personal sigue siendo el del cambio de mercancías: la cantidad del trabajo entregado a la sociedad por el productor en su condición de individuo la recupera en su condición de miembro de la sociedad (luego de las deducciones necesarias). Sin embargo, los "certificados de trabajo" que median no tienen *valor de cambio*. En realidad, en la producción mercantil hay una contradicción entre "el principio y la práctica"; la equivalencia se la establece "*solo en promedio*", pues la porción individual en el trabajo social total es incognoscible. Con el socialismo sucede lo contrario (Marx, 1964c: 16; énfasis en el original). En forma similar, en su célebre discusión sobre la "asociación de hombres libres"

en el Tomo I de *El capital*, Marx plantea que bajo el "trabajo socializado, diametralmente opuesto a la producción de mercancías", los certificados de trabajo mediador no son dinero; simplemente determinan la participación de cada productor "a los meros efectos de mantener un paralelo con la producción de mercancías", de acuerdo a su tiempo de trabajo del individuo (Marx, 1987: 109, 122)[5]. En la fase inicial de la nueva sociedad no se puede evitar este principio de equivalencia, en forma paralela al principio que rige bajo la producción de mercancías (por ello Marx lo llama un "derecho burgués") pero al no tener la *forma valor* asumida por el producto, es inevitable. A este proceso solo se lo supera totalmente en una fase superior de la sociedad, cuando fluyan con todo su caudal los manantiales de la riqueza colectiva, llevando a la adopción del principio "de cada uno, según su capacidad, a cada uno según sus necesidades" (Marx, 1964c: 17).

El carácter antiemancipador del socialismo del siglo XX

En primer lugar, digamos unas palabras sobre las categorías teóricas que subyacen en el socialismo del siglo XX (en adelante, lo llamaremos el SSXX). Estas categorías fueron configuradas en forma original y principalmente por Lenin, y luego las desarrolló y perfeccionó Stalin. El marco conceptual resultante se convirtió, a grandes rasgos, en la herencia del SSXX. En verdad, las categorías teóricas del SSXX solo son notas al

---

5. Esta idea reaparece en el segundo manuscrito de Marx para el Tomo II de *El capital* (Marx, 2008: 347). Curiosamente, considerando los textos de ambos tomos de *El capital* sobre la asignación-distribución como han sido dados aquí, se ve claramente que no se refieren a la fase superior de la sociedad socialista sino a su fase inferior mencionada en la *Crítica de Gotha*; o sea, ya tenemos una sociedad de individuos libres y asociados sin producción de mercancías ni trabajo asalariado.

pie de página a Lenin (parafraseamos a A.N. Whitehead sobre la filosofía occidental en relación con Platón). Tenían muy poca relación con las categorías que Marx (y Engels) habían anticipado en su presentación de la futura sociedad. De hecho, la representación teórica en el SSXX de la sociedad poscapitalista muestra una *revisión* (en el preciso sentido que daba Lenin a ese término) casi completa de las ideas de Marx.

En lo que concierne a las condiciones para la revolución socialista, Lenin planteó dos argumentos importantes para la revolución socialista en Rusia luego del levantamiento de febrero de 1917. Primero, unos meses antes de la toma del poder, afirmaba que como resultado de la revolución de febrero el poder estatal en Rusia había pasado a manos de la burguesía y los terratenientes convertidos en burgueses. "*En esta medida*, la revolución burguesa ha sido completa" (Lenin, 1982b: 19; énfasis en el original). Poco después afirmó, pero esta vez sin ninguna condicionalidad: "la revolución burguesa ya ha sido completada" (Lenin, 1982b: 51). El segundo argumento para una revolución socialista triunfante en la atrasada Rusia –ya implícito en su declaración sobre la posibilidad de una revolución socialista fuera de Europa, dado "el desarrollo desigual del capitalismo" (1982a: 635-636)– fue hecho explícitamente solo unos pocos meses después de la toma del poder en octubre: fue más fácil comenzar para "el movimiento [socialista revolucionario]" en un país capitalista atrasado como Rusia; "las cosas se desarrollaron en forma diferente de lo que habían esperado Marx y Engels (Lenin, 1982b: 509, 510).

Parafraseando la afirmación de Keynes sobre Ricardo, Lenin no solo conquistó a la izquierda revolucionaria sino también a algunas de las mentes lúcidas del siglo XX en forma tan completa como la Inquisición conquistó a España, quienes pensaron que en uno de los países capitalistas más atrasados había tenido lugar y había triunfado indudablemente una revolución socialista, refutando en consecuencia el vaticinio de Marx. De este modo, E.H. Carr afirmaba que "cuando

la revolución proletaria tuvo lugar en el país capitalista más atrasado, el esquema marxista de revolución tenía que quebrarse" (Carr, 1964: 43-44). A su vez, Isaac Deutscher escribió que los acontecimientos en Rusia "dieron la razón a los marxistas rusos, y no a Marx y Engels" (Deutscher, 1960: 184). Lo mismo opinó Paul Sweezy: "Las revoluciones que pusieron al socialismo en la agenda de la historia no tuvieron lugar en países económicamente desarrollados, como pensaron Marx y Engels, sino en países donde el capitalismo todavía estaba en las primeras etapas" (Sweezy, 1993: 6). La posición de todas estas personas confirma lo que Marx y Engels señalaron en un temprano texto:

> Aunque en la vida vulgar y corriente todo *shopkeeper* sabe perfectamente distinguir entre lo que alguien dice ser y lo que realmente es, nuestra historiografía no ha logrado todavía penetrar en un conocimiento tan trivial como este. Cree a cada época por su palabra, por lo que ella dice de sí misma y lo que se figura ser (Marx y Engels, 1973: 49)[6].

Los argumentos de Lenin a favor de la revolución socialista en Rusia en 1917 eran una *revisión* radical de la concepción materialista de la historia. En lo que respecta al primer argumento, Lenin describía la "consumación" de la revolución democrática burguesa simplemente sobre la base del pasaje al poder político de la burguesía, independientemente de la cuestión de si hubo algún cambio en las relaciones sociales de producción en Rusia, mientras que para Marx solo una transformación radical de estas relaciones, y no un simple cambio en el poder político, significaría la "consumación" de una revolución social (incluyendo a la burguesa). En cuanto al segundo argumento de Lenin mencionado anteriormente, la cuestión fundamental, aun suponiendo la presencia de la clase revolucionaria (el proletariado), es

6. El término *shopkeeper* está en inglés en el texto de Marx.

si es posible tener una revolución socialista sin la presencia de condiciones materiales adecuadas para inaugurar una "asociación de hombres libres", en contraposición a lo que Marx había subrayado en sus distintos escritos, incluyendo su texto contra Bakunin citado anteriormente.

Aunque teóricamente esto no era inconcebible, la tesis de Marx podía solo ser refutada por la realidad de una revolución socialista triunfante en las condiciones mencionadas por Lenin (ver más abajo). Aparte del argumento de Lenin sobre las condiciones de la revolución socialista, su posición teórica sobre el socialismo mismo es de enorme importancia, teniendo en cuenta su perdurable influencia en la forma en que concibieron y practicaron el socialismo los regímenes que surgieron en todo el mundo luego de la victoria bolchevique, autodenominándose "socialistas". Lenin distingue entre el socialismo y el comunismo, identificándolos, respectivamente, con las fases inferior y superior del comunismo en Marx. También habla de dos transiciones, una del capitalismo al socialismo, y otra del socialismo al comunismo (Lenin, 1982b: 42, 301-302, 305; 1982c: 530, 541-542). Ya hemos visto antes que para Marx socialismo y comunismo son términos equivalentes. A la luz de esto, también se podría hablar de una fase inferior y una superior del socialismo. La distinción leninista en cuestión, aunque meramente terminológica e inocente en apariencia, tuvo consecuencias de largo alcance que fueron lejos de ser inocentes y lejos también de lo que el propio Lenin presumiblemente podía haber esperado. Esa formulación se convirtió en un instrumento conveniente para legitimar y justificar cada acto opresivo de los estados-partidos desde 1917 en adelante en nombre del socialismo, el que, según se afirmaba, solo era una fase *transicional* hacia el comunismo, aplazando indefinidamente todos los aspectos vitales del inmenso proyecto emancipador de Marx y metamorfoseando el proyecto marxiano del comunismo en una utopía pura.

El caso ruso: concepto y realidad

Lenin

Lenin habla del socialismo básicamente en términos *jurídicos*, no en términos de un complejo de *relaciones sociales de producción*. Para él, el socialismo es la "propiedad social" de los medios de producción, a la que posteriormente especifica como la "propiedad del Estado obrero" (Lenin, 1982b: 300, 302, 669; 1982c: 711, 712, 714). Por supuesto, Marx también menciona la propiedad de los medios de producción en la nueva sociedad como "social", donde la propietaria es la *sociedad* misma y no el Estado –que estaría ausente en la nueva sociedad–, pero para Lenin el nuevo propietario es el *Estado* obrero (*sobstvennost' na sredstva proizvodstva v rukakh gosudarstva*) (Lenin, 1982c: 711, 712). Aquí, Lenin ha logrado poner cabeza abajo a Marx. Para este, el socialismo, aun en el sentido *revisado* por Lenin de la primera fase del comunismo, ya es una sociedad *sin clases*, una "asociación de hombres libres" que nace *luego* de que la *clase* obrera junto a la última forma del *Estado* (la dictadura del proletariado) se ha extinguido. El proletariado (el conjunto de los trabajadores asalariados) se ha transformado en un simple conjunto de productores como hombres libres y es su sociedad (la asociación de hombres libres) –y no un Estado– quien posee los medios de producción.

Lenin no solo habla del Estado obrero sino de lo que él considera que es su equivalente, el "Estado socialista" (Lenin, 1982c: 714). No hace falta decir que en las obras de Marx, esta última expresión no se halla en ningún lado. Anteriormente nos hemos referido a los textos de Marx mostrando que en el socialismo no puede haber Estado. Lenin trata de contrabandear al "Estado" en el texto marxiano de la *Crítica de Gotha*, *revisándolo* descaradamente. Lo hace relacionando dos ideas independientes en dos lugares analíticamente separados del texto: la discusión de Marx sobre la continuación del "derecho

burgués" en la primera fase del comunismo y la especulación de Marx sobre el futuro de las "funciones actuales del Estado". Lenin hace hincapié en la necesidad de la existencia del "Estado burgués" para imponer el "derecho burgués" en la primera fase de la nueva sociedad (Lenin, 1982b: 304). Su lógica es desconcertante. Para Marx, esta primera fase se inaugura *luego* de la desaparición del gobierno proletario, que sería la última forma del Estado[7]. De la posición de Lenin se deduce que en ausencia de la burguesía (supuestamente), los mismos productores, que ya no son proletarios, deberían recrear, ni siquiera su viejo Estado, sino al *Estado burgués* para imponer el derecho burgués. Para Marx, desde el comienzo de la nueva sociedad no hay clases y por lo tanto no hay Estado ni política. Lo que quede del derecho burgués permanece en el área de la distribución y no requiere un *aparato político* particular para imponerlo. Ahora es la propia *sociedad* la que está a cargo. Se puede leer textualmente esto en la Sección I de la *Crítica del programa de Gotha* (Marx, 1973b: 31). En forma similar, para la primera fase del comunismo (el socialismo para Lenin), Lenin imagina a la economía como un "sindicato estatal" o "una única fábrica", donde "todos los ciudadanos" se transforman en "*empleados* del Estado" (*sluzhashikh po naymu*) con "igualdad de trabajo, igualdad de *salarios* (*zarabotnoyplatyi*) (Lenin, 1982b: 306, 308; énfasis propio). ¡Qué contraste con Marx, quien en su "Discurso inaugural" (1864) había distinguido claramente entre el "trabajo asalariado" (del capitalismo) y el "trabajo asociado" (del socialismo)! Para Marx, Lenin está hablando simplemente del "Estado mismo como capitalista", "en la medida en que emplea trabajadores asalariados" (Marx, 1962b: 370; 2008: 636). De modo que lo que Lenin presenta como socialismo es en realidad *capitalismo*

7. Aunque Marx consideró a la Comuna de 1871 como un gobierno proletario, jamás relacionó a la Comuna con la primera fase del comunismo.

de Estado que con un "solo consorcio estatal" o "una única fábrica", como él mismo lo dice, será, en términos de Marx, como lo hallamos en la versión francesa de *El capital*, el "capital nacional total constituyendo un solo capital en las manos de un solo capitalista" (Marx, 1965: 1139).

Tratemos ahora de considerar este socialismo, que fue el prototipo para el siglo XX, en la realidad. Desde el principio, comienza lo problemático. No hay evidencias de que el acceso al poder político por los bolcheviques fuera la señal de una revolución proletaria o socialista (o al menos, de su comienzo) en Rusia, en el sentido que le daba Marx, o sea, una revolución que es el resultado del "movimiento independiente de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría", como afirma el *Manifiesto* de 1848 (Marx y Engels, 1966: 68). La denominada revolución de octubre no fue iniciada ni dirigida por el proletariado. Lo mismo ocurre con la posterior instalación de un gobierno unipartidista. En octubre de 1917, la suerte de más de 170 millones de seres humanos fue decidida por un puñado de integrantes de una *intelligentsia* radicalizada no proletaria, muy alejada del lugar del proceso verdadero de la producción y la explotación, no elegida ni revocable por el pueblo trabajador, y que no tenía que rendir cuenta absolutamente a nadie de ese mismo pueblo. Mediante la sustitución de toda una clase por un solo partido, se tomó el poder bajo la consigna "todo el poder a los soviets", arrebatándolo, no del Gobierno Provisorio, sino en realidad de los *propios soviets*, los auténticos órganos del autogobierno de los trabajadores creado por el alzamiento popular espontáneo a lo largo y a lo ancho de todo el país, en febrero. Este golpe preventivo fue perpetrado en forma independiente del Congreso de los Soviets, y a espaldas de este, privándolo del derecho de paternidad en lo que respecta al acto fundacional del nuevo orden. En este aspecto es reveladora la correspondencia secreta de Lenin (septiembre-octubre de 1917), expresando a sus camaradas en la direc-

ción partidaria su completa desconfianza y desdén por los soviets: "Esperar para que el Congreso se reúna es una idiotez completa y una traición total (*polnaya izmena*). El congreso no dará nada ni *puede dar nada* (*nichevo ni mozhet dat'*)" (Lenin, 1982b: 345, 345; énfasis en el original).

Víctimas de una virtual desintegración radioactiva, los soviets como órganos independientes de autogobierno de los trabajadores se evaporaron ya en el verano de 1918. "La democracia soviética duró desde octubre de 1917 hasta el verano de 1918"; "a comienzos de 1919 el bolchevismo comenzó a negar a todos los disidentes de la revolución el derecho a la existencia política (Serge, 2001: 832).

> "Todo el poder a los soviets" pareció ser una realidad el 26 de octubre de 1917 –escribió un eminente historiador–, pero fue en su mayor parte el poder a los bolcheviques en esos soviets [...] todo el sistema de soviets y comités ejecutivos estaba reducido a un papel auxiliar administrativo y de propaganda del partido [...]. Privado del poder en los soviets y en las fábricas, el proletariado ruso [...] descubrió que el triunfo de la dictadura en su nombre era una victoria muy vacía (Daniels, 1967: 223-224).

Las masas y la mayoría de los soviets que las representaban seguramente saludaron la caída del odiado antiguo régimen, pero se rehusaron a tener una hegemonía bolchevique. Alexander Rabinowitch, en su relato paso a paso de los sucesos, escribió:

> El ánimo de las masas no era específicamente bolchevique en el sentido de reflejar un deseo de un gobierno bolchevique. Como lo reveló el flujo de las resoluciones políticas post-Kornilov, los soldados, marinos y trabajadores de Petrogrado estaban más atraídos que nunca por la meta de crear un gobierno soviético *que uniera a todos los elementos socialistas*. Y *ante sus ojos* los bolcheviques estaban a favor del *poder soviético; y de la democracia soviética* (Rabinowitch, 2004: 139, 167; énfasis propio).

También había otro importante conjunto de órganos de autogobierno creados en los lugares de trabajo antes de octubre

de 1917: los comités de fábrica con sus propios soviets (Ferro, 1980: 20). Luego de haber tomado el poder del Congreso de los Soviets, los bolcheviques volvieron su atención sobre los comités de fábrica que estaban ejerciendo la democracia obrera en sus lugares de trabajo y afirmando el control sobre la administración. "Los bolcheviques vieron por primera vez el peligro de la democracia radical que los confrontaba, siguiendo literalmente las palabras de Lenin sobre la soberanía de los soviets" (Anweiler, 1958: 277). Los bolcheviques pidieron entonces a los sindicatos donde tenían mayoría que los ayudaran a doblegar a estos órganos de autogobierno de los trabajadores. Los sindicatos los complacieron anexando a los comités de fábrica como su nivel inferior (Bunyan y Fisher, 1934: 639-641). Debería evidenciarse que lejos de conquistarse el poder político como un acto de *autoemancipación* (en el sentido de Marx en 1864), el proletariado ruso participó en la toma del poder, llevada a cabo en nombre del proletariado por un partido que sustituía completamente al proletariado, solo como un *seguidor*. Debe subrayarse que por su golpe preventivo contra los soviets, los bolcheviques lograron destruir toda posibilidad de que la revolución democrática (burguesa) que se desplegaba, que tan magníficamente había comenzado la casi totalidad del pueblo trabajador del país en febrero, se desarrollara con el tiempo en una genuina revolución proletaria como un proceso de "revolución en permanencia", para usar el "grito de guerra" en 1850, de Marx y Engels.

Antes de la toma del poder, Lenin había hecho hincapié en la necesidad de destruir al viejo aparato estatal y reemplazarlo con un "Estado comuna" con funcionarios libremente electos y revocables, y reemplazar a la policía y al ejército permanente con los obreros armados. Más tarde debió admitir que los bolcheviques "efectivamente tomaron el viejo aparato del zar y la burguesía" (Lenin, 1982c: 695). En lugar de funcionarios electos y sometidos a revocamiento, aparecieron burócratas, todos nombrados por el partido y jerárquicamente organizados de arriba abajo. En forma similar apareció un aparato policial

especial, particularmente la temida policía secreta, antes que finalizara 1917. Del mismo modo se formó el ejército "rojo", que comenzó a principios de 1918, en una forma no muy diferente del ejército profesional de una sociedad de clases con ex oficiales zaristas en las altas posiciones en cantidades crecientes. En cuanto a la industria, con la liquidación virtual de los comités de fábrica autogestionados, se impuso el principio de la dirección desde arriba. Lenin descubrió entonces que "el ruso es un mal trabajador en comparación con el trabajador de las naciones avanzadas", por lo tanto los obreros deben mostrar una "*obediencia incuestionable* a la *voluntad única* de los dirigentes del proceso de trabajo [...] a la decisión unipersonal de los directores soviéticos" (Lenin, 1982b: 610, 618, 630; énfasis en el original). Un año más tarde agregó: "Hasta ahora no hemos alcanzado la etapa donde las masas trabajadoras puedan participar en la administración" (Lenin, 1982c: 115).

Consideramos entonces que el régimen creado por la revolución de octubre fue cualquier cosa menos un régimen proletario. Fue la dictadura del partido sobre el proletariado. Naturalmente, la oposición obrera al régimen se generalizó cada vez más, y fue crecientemente reprimida por la fuerza. Con la masacre masiva de los marinos y trabajadores de Kronstadt a principios de 1921, se llegó al punto culminante, con la acusación totalmente falsa de su colaboración con los blancos, según el testimonio de Lenin en el X Congreso del partido en 1921. Isaac Deutscher escribe que hacia 1921-1922 por primera vez desde 1917 "la masa de la clase obrera se volvió inequívocamente contra los bolcheviques [...]. Si los bolcheviques hubieran permitido entonces elecciones libres a los soviets, ciertamente habrían sido barridos del poder" (Deustcher, 1963: 504).

Stalin

Fue Stalin quien, siguiendo la dirección de Lenin sobre el concepto del socialismo, le dio la forma acabada sobre la que se

fundó toda la lógica del SSXX. No hace falta decir que Stalin suscribió totalmente la identidad leninista del socialismo con la "primera fase del comunismo" de Marx y la idea leninista del socialismo como la transición al comunismo (pleno). La inversión que hizo Stalin de la posición materialista de Marx va aún más allá que la de Lenin. Mientras que en Lenin el socialismo es concebido en términos de la propiedad de los medios de producción, o sea, en términos jurídicos, independientemente de las relaciones reales de producción, Stalin específicamente hace de "la propiedad de los medios de producción la base de las relaciones de producción" (Stalin, 1980: 505), y la propiedad estatal de los medios de producción es nuevamente, *à la Lénine*, identificada con la propiedad socialista (Stalin, 1970: 383, 386). Stalin también adoptó la concepción de Lenin sobre los ciudadanos como trabajadores asalariados del Estado en el socialismo. El "perfeccionamiento" por Stalin de la posición de Lenin reside entonces en su afirmación de que dada la ausencia de propiedad privada en los medios de producción en el socialismo, la fuerza de trabajo ha dejado de ser una mercancía y no hay asalariados (Stalin, 1980: 580-581). Sin embargo, los trabajadores reciben su remuneración "en la forma de salario" reflejando el incentivo material de acuerdo a la cantidad y calidad del trabajo. Pero este "salario bajo el socialismo es fundamentalmente diferente del salario bajo el capitalismo" porque al contrario de lo que sucede en el capitalismo, la fuerza de trabajo bajo el socialismo no es una mercancía (Akademiya Nauk SSSR, 1954: 452, 453). En otras palabras, existen los salarios y existe el trabajo, pero el trabajo asalariado no existe[8]. Parece que Lenin carecía de esta "sutil" lógica de su continuador.

---

8. Para Marx, el salario es simplemente el valor de la fuerza de trabajo, que es una mercancía (ver, por ejemplo, Marx, 1988: 16).

Finalmente, dado que existían dos formas de propiedad en los medios de producción (la propiedad estatal y la propiedad de la granja colectiva, con un intercambio de productos entre ambas, que era mediado por el dinero), Stalin afirma la necesidad de la existencia de la producción de mercancías y por lo tanto de la ley del valor en el socialismo. Sin embargo, en ausencia de la propiedad privada, la producción mercantil socialista es totalmente diferente de la producción mercantil bajo el capitalismo (Akademiya Nauk, 1954: 440-441; Stalin, 1980: 580-581). De modo que tenemos mercancías socialistas y salario socialista como los productos específicos del *socialismo*, completamente diferentes de sus contrapartidas en el capitalismo. Debería ponerse de relieve que el fundamento de la lógica para la existencia del socialismo en el nuevo régimen (subrayado por Stalin siguiendo a Lenin, a quien secunda en todas sus otras características) es la supuesta ausencia de propiedad privada en los medios de producción[9]. Aquí la propiedad privada, para Lenin, significaba la "propiedad de individuos independientes" (Lenin, 1982b: 300, 302) en los medios de producción.

Sostenemos que el concepto de propiedad privada capitalista (en los medios de producción), que significa la propiedad *individual* (privada) y consecuentemente, del capitalista como propietario individual del capital, es *premarxiano*. Como categoría jurídica, es tan antigua como el derecho romano adoptado posteriormente por la jurisprudencia burguesa. Esta es la forma jurídica en la que el capital aparece en su período inicial. Pero con el progreso de la acumulación esta forma pierde cada vez más su relevancia. Marx muestra claramente que en cierta

9. La discusión del socialismo en el caso de Lenin era puramente teórica, el resultado de su (mala) interpretación específica de Marx, mientras que para Stalin la teorización vino como una racionalización del régimen realmente existente que estaba encabezando.

etapa del desarrollo capitalista, para las necesidades de acrecentar la acumulación del capital (la "variable independiente" en la producción capitalista), esta forma tiende a ser mayormente inadecuada y allí aparece en forma creciente (como se lo ve en el surgimiento del capital por acciones) lo que Marx llama "directamente capital social en oposición al capital privado" junto al "capitalista asociado". Esto señala la "abolición de la propiedad privada en los límites del mismo modo capitalista de producción"[10]. Sin embargo, Marx no solo habla de la propiedad privada individual en los medios de producción. En su obra también leemos sobre otro tipo de propiedad privada, en gran parte ignorado por los lectores de Marx. En este segundo y más importante sentido, la propiedad privada en los medios de producción existe como propiedad de los pocos frente a la no propiedad de la gran mayoría, que está obligada a vender su fuerza de trabajo para vivir. En consecuencia, las condiciones objetivas de trabajo son la "*propiedad privada* de una parte de la sociedad" (Marx, 1956: 21; énfasis propio). Es entonces "propiedad de clase". En este sentido, aparece en la afirmación del *Manifiesto Comunista* de que los comunistas podrían resumir su teoría en una sola expresión: "abolición de la propiedad privada", y esta última es explícitamente usada en el sentido de "desaparición de propiedad de clase" (Marx y Engels, 1966: 71, 73).

En el discurso de Marx sobre la Comuna de 1871 reaparece la misma idea: "La Comuna intentaba abolir esa propiedad de clase que hace del trabajo de los muchos la riqueza de los pocos" (Marx, 1971: 75). Aun con la abolición (jurídica) de la propiedad privada individual, si la gran mayoría continúa ganando su sustento por el intercambio de la fuerza de trabajo con el salario, esto significaría que la propiedad privada continúa existiendo como "propiedad de clase". No es con la

10. Marx (1987: 572; 1992: 502).

propiedad del Estado (obrero) sino solo con la apropiación directa por la *sociedad* de las condiciones de producción –lo que implica necesariamente la desaparición del sistema salarial– que finalmente desaparece la propiedad privada. Solo entonces se termina el capitalismo. La idea del socialismo como la fase inferior del comunismo y como transición a este, basada en la propiedad pública (principalmente estatal) de los medios de producción y el trabajo asalariado y con la forma estatal bajo un partido único –introducida por Lenin y perfeccionada por Stalin (con su inclusión adicional de la producción de mercancías)– siguió siendo la idea central del socialismo, aceptada acríticamente por los gobernantes de todo el sistema del SSXX a lo largo del planeta y sus simpatizantes internacionales. En esta blindada estructura del socialismo, el Estado sustituía a la sociedad y el partido sustituía a la clase (obrera) totalmente. Debería ser evidente que este socialismo no tiene nada en común con el socialismo de Marx, que no era transitorio sino equivalente al comunismo: una sociedad de hombres libres y asociados con la propiedad social de los medios de producción y sin Estado, producción de mercancías o trabajo asalariado.

La Unión Soviética no era considerada socialista por sus gobernantes hasta fines de la década de 1930. Hasta entonces era considerada una dictadura proletaria. La victoria del socialismo fue proclamada sobre la base del cumplimiento del segundo plan quinquenal (1933-1937), que mostraba que el 98,7% de los medios de producción habían pasado a ser de propiedad estatal o cooperativa/colectiva. El partido declaró que “en nuestro país [...] la primera fase del comunismo, el socialismo, se ha realizado básicamente” (*KPSS*, 1971: 335). La estructura básica de este socialismo siguió siendo más o menos la misma hasta el fin del régimen. Y solo hacia el fin, con la introducción de una relativa libertad de opinión y expresión, comenzamos a comprender la verdadera naturaleza de este socialismo a partir de los testigos *internos* del

régimen. De este modo, un eminente economista soviético de esa época escribió:

> Eliminados de la administración directa y de la disposición de la propiedad social, sin influencia alguna sobre el sistema de remuneraciones, y sin participación en la distribución del ingreso nacional y el producto obtenido, [los trabajadores soviéticos] percibieron [a esa] propiedad estatal [como] ajena [y] no la suya propia (Butenko, 1988: 16, 18).

En forma similar, el decano de la economía del trabajo puso de relieve:

> La propiedad estatal no era pública ni socialista. El plustrabajo y el correspondiente plusvalor no pertenecían al pueblo ni a quienes lo generaban. Las ganancias eran apropiadas por el Estado [...], los directores de empresas contrataban fuerza de trabajo en nombre del Estado. Los salarios, en estas condiciones, eran, como en cualquier sociedad capitalista, la forma transformada del valor de la fuerza de trabajo como una mercancía (*prevrashchennoi formoi stoimosti tovara rabochaya sila*) (Manevich, 1991: 139).

En esta situación de una "apatía que abarcaba a millones" que "agotaba todas las bases motivacionales", como observó otro economista, es que ha trabajado "el 'trabajador socialista' estandard (*sotsialisticheskoi truzhenik*)". Este trabajador era "un producto de 70 años de dominio soviético" (Loginov, 1992).

China y Mao: concepto y realidad

Mao Zedong proclamó que "las salvas de los cañones de la revolución de octubre trajeron el marxismo-leninismo a China", y caracterizó a su partido como el "Partido Comunista bolchevizado" (Mao, 1972: 175). Materialmente, China era aún más atrasada que la Rusia anterior a octubre de 1917. La revolución china, aparte de su carácter antiimperialista, fue esencialmente una guerra campesina dirigida por el Par-

tido Comunista de China (PCC), contra el orden social precapitalista. El PCC bajo Mao, a diferencia de los bolcheviques bajo Lenin, llegó a representar a la gran mayoría de China, y estaba firmemente enraizado en las masas trabajadoras rurales del país. La supuesta dirección por parte del proletariado fue más teórica e ideológica que real, y el partido tenía solo débiles lazos con la clase obrera industrial. De hecho, escribió Mao, "cuanto más atrasado es un país, más fácil es su pasaje al socialismo" (*Mao Zedong*, 1975: 81). Hasta estaba inclinado, como los "populistas" rusos del siglo XIX, a pensar que la revolución china podría "evitar el camino capitalista para llegar directamente al socialismo" (Mao, 1972: 131).

De acuerdo a los voceros del régimen, la victoria del PCC en 1949 significó el triunfo de la "nueva revolución democrática", que realizó las tareas antifeudales y antiimperialistas. El período siguiente hasta el fin del primer plan quinquenal (1953-1957) fue un período de transición de "construcción socialista". Desde 1956-1957 en adelante, a China se la llamó un país socialista. Como se mantenía dentro de la tradición leninista, Mao consideró al socialismo como la fase inferior del comunismo y la transición hacia él. Sobre la naturaleza de la sociedad china para el período que comenzó a fines de la década de 1950, Mao fue ambiguo. Así, en dos textos separados por pocos meses, en febrero hablaba curiosamente de las "relaciones socialistas de producción" y en octubre, que ya existía la "dictadura proletaria" en China (Mao, 1977: 394, 507). Refiriéndose en forma positiva a Stalin, Mao afirmaba, revirtiendo la posición materialista de Marx, como Stalin antes que él, que el "sistema de propiedad es la base de las relaciones de producción" (Mao, 1977: 139). Nuevamente, siguiendo a Stalin, Mao proclamó el establecimiento del socialismo en China sobre la base de la abolición de la propiedad privada *individual* en los medios de producción. Tomando en cuenta correctamente la existencia de la producción de mercancías y el sistema salarial en la realidad "socialista" de China, Mao, a

diferencia de Stalin, no recurrió a subterfugios para ocultar su incompatibilidad con el socialismo (en el sentido de Marx). Y afirmó: "China es un país socialista [...]. En la actualidad, nuestro país practica el sistema mercantil, un sistema salarial de ocho grados, y el sistema salarial es desigual, y en esto es escasamente diferente de la vieja sociedad; la diferencia es que ha cambiado el sistema de propiedad" (Mao citado en su *Biografía* de 2004: 1475)[11]. Mao también afirmó, yendo más allá que Lenin, la "existencia de clases y de lucha de clases" –insistiendo en el "carácter prolongado y a veces violento" de esta última– bajo el "socialismo" (Schram, 1974: 168). Esta agudizada lucha de clases incluía a la lucha en el interior del PCC mismo contra los que "siguen el camino capitalista" a través de una serie de "revoluciones culturales".

La Gran Revolución Cultural Proletaria (GRCP) comenzó con mucha fanfarria por iniciativa del "presidente en persona". La "Decisión de los 16 puntos" proclamaba la necesidad "de liberarse para las masas". Indudablemente en esto Mao estaba más avanzado que los bolcheviques, en cuyos textos sería muy difícil hallar un mensaje tan claramente emancipador para los trabajadores.

El más cercano para ellos fue la consigna "todo el poder a los soviets" cuya rápida liquidación en la realidad ya la hemos visto. Los "16 Puntos" de agosto de 1966 pedían un sistema de elecciones generales como el de la Comuna de París. Sin embargo, no fue así como resultaron las cosas. En poco tiempo, el propio Mao rechazó el intento que se hizo en Shanghai de seguir fielmente el ejemplo de la Comuna de París. Y, en cambio, favoreció a los comités revolucionarios dominados por los militares. "Cualquiera que haya sido la intención de Mao al comienzo de la Revolución Cultural, al final se conformó con el restableci-

11. El distinguido investigador chino Wang Hui ha traducido del chino este texto y nos ha transmitido él mismo en una comunicación privada.

miento de un partido presumiblemente rectificado ideológicamente y una burocracia estatal supuestamente reformada" (Meisner, 1999: 370). Lejos de establecer un sistema de elecciones y revocación en todos los niveles de la administración, se siguió designando desde arriba a todos los funcionarios. Finalmente, la vieja maquinaria burocrática emergió casi intacta de la Revolución Cultural, como en Rusia luego de octubre de 1917.

Hablando en general, en relación con la pretensión de tener una dictadura proletaria y luego el socialismo, la realidad mostró que los trabajadores chinos, como los rusos antes, no jugaron ningún rol en las decisiones fundamentales y la ejecución de esas decisiones que afectaban a sus propias vidas. Este era el privilegio exclusivo de la dirección del Partido. La "tarea de las 'masas'" (¡cuán condescendiente se volvió este término en el movimiento comunista!) era *seguir* las "instrucciones" desde arriba. Más allá de la experiencia rusa, fue un solo individuo –Mao– el último punto de referencia. Ya fuera el sistema de las "comunas populares" o el lanzamiento de la GRCP, la iniciativa provino del "Presidente en persona". En una sociedad que supuestamente estaba marchando hacia el comunismo, cada movimiento estaba centrado en seguir las "últimas instrucciones" del Presidente. ¡Qué contraste hallamos entre el énfasis sobre Mao como el "gran maestro/líder/comandante supremo/gran timonel" y la perspectiva autoemancipadora en Marx del "proletariado organizado como la clase dirigente", por no hablar del socialismo como la "sociedad de hombres libres"!

Conclusión: la relevancia de Marx

Parece que las revoluciones del siglo pasado que afirmaban ser socialistas fueron en realidad todas revoluciones de minorías en nombre de la mayoría. Aunque anteriormente hemos mencionado solo dos especímenes del SSXX, no sería difícil

mostrar que el modelo que emerge de estos dos ejemplos se aplica *mutatis mutandis* a todos los miembros del SSXX. Para regresar a un notable texto de Engels:

> Aun cuando la mayoría cooperase en ellas [en estas revoluciones], lo hacía –consciente o inconscientemente– al servicio de una minoría; pero esto, o simplemente la actitud pasiva, la no resistencia por parte de la mayoría, daba al grupo minoritario la apariencia de ser el representante de todo el pueblo (Marx y Engels, 1966: 227).

Todas estas sociedades han sido "socialistas de Estado" (para usar un oxímoron desde el punto de vista de Marx), con el Estado envolviendo "como una boa constrictora el cuerpo vivo de la sociedad civil", en lugar de "la reasunción del poder del Estado por la sociedad", y en ese proceso "perfeccionar la maquinaria del Estado en vez de hacer a un lado este paralizante íncubo" (Marx, 1971: 149, 150, 153)[12]. El fundamento y la justificación teóricos (con antelación) de este sistema esclavizador ya se lo halla en la lectura antiemancipadora de la *Crítica de Gotha* por Lenin en su folleto *aparentemente* libertario, *El Estado y la revolución*, donde hace aparecer explícitamente en la fase inferior del comunismo, (mal) interpretada como la "transición al comunismo", a los dos instrumentos fundamentales para esclavizar al ser humano: el Estado y el trabajo asalariado. No es de extrañar que esto sea sobre el único texto de Marx sobre la sociedad futura con su división en una fase inferior y otra superior, que es el punto de referencia constantemente mencionado por los voceros de los partidos-estados para mostrar la concordancia de su socialismo con el socialismo imaginado por Marx, pues esta división en dos fases

---

12. El Che Guevara, con sus notas críticas, que, por otra parte, son muy agradables, sobre el *Manual de Economía Política* soviético, en sus manuscritos recientemente publicados, no supera los límites del esquema "socialista de Estado", incluyendo su producción de mercancías y el sistema salarial. Ver Guevara (2006).

podría ser fácilmente manipulada –dada la particular lectura que hizo Lenin– para justificar la existencia del Estado, la producción de mercancías y el trabajo asalariado en la primera fase vista como solo la transición al “pleno comunismo”. En verdad, la práctica del “socialismo” del siglo XX ha sido un vasto ejercicio en la esclavización del ser humano, cuya emancipación era la meta última de la revolución socialista tal como la imaginaba Marx.

La situación del individuo en la sociedad futura, discutida en los textos de Marx, no halla mucho eco en la discusión sobre el socialismo por parte de los partidarios del SSXX. La discusión relevante de Marx aparece en sus textos ya en 1843-1844, tratando el problema de la alienación del hombre en la sociedad mercantil capitalista. En el *Manifiesto Comunista* aparece la esencia de su posición: “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”. Su criterio básico para juzgar a una sociedad era la medida en la que el individuo era libre en la sociedad, despojado de la alienación y las restricciones del trabajo y la división del trabajo impuesta sobre el individuo (trabajador) desde el exterior. La caracterización de Marx en 1859 de toda la evolución humana hasta ahora como la “prehistoria de la sociedad humana” se refiere precisamente a la situación inhumana en la que el hombre ha sido subordinado a un poder exterior extraño que le ha impedido el “desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales (Marx, 1953: 387). Hay un notable pasaje en los manuscritos de 1857-1858 que resumen la evolución del estatus del trabajador a través de tres etapas:

> Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia *respecto a las cosas* es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales, de necesidades universales y de capacidades

> universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio. El segundo crea las condiciones del tercero (Marx, 1953: 75).

La notable cuarta sección del primer capítulo del Tomo I de *El capital* traslada desde los manuscritos de 1844 el tema central de la alienación del ser humano bajo la producción de mercancías y la contrapone con la "asociación de hombres libres" desalienada (Marx, 1987: 109-110). En el mismo libro, Marx se refiere a la transformación de la propiedad privada del capital en "propiedad individual" bajo la futura asociación de hombres libres (Ibíd.: 683)[13]. Nuevamente, la célebre discusión de Marx sobre la necesidad y la libertad en el manuscrito para el tercer tomo de *El capital* está precisamente armada alrededor del "individuo socializado" en la libre asociación (Marx, 1992: 832). Todo este mensaje emancipador ha estado notoriamente ausente de la realidad del "socialismo" del siglo pasado. La única alternativa humana y humanitaria al reino inhumano del capital es el *socialismo*, la "asociación de hombres libres", como la imaginó Marx.

---

13. Esto repite lo que dijo Marx en su discurso de 1871 sobre la Comuna: que había hecho "de la propiedad individual una verdad" transformando los medios de producción "en instrumentos del trabajo libre y asociado" (Marx, 1971: 75).

REFERENCIAS

Akademiya Nauk SSSR, *Politicheskaya Ekonomiya*, Moscú, Gosudarstvennoe Izdatel'stva Politicheskoi Literatury, 1954.

Anweiler, Oskar, *Die Rätebewegung in Russland 1905-1921*, Leiden, E.J. Brill, 1958.

Biografía de Mao Zedong, Beijing, Zhongyangwenxian Press, 2004.

Bunyan, James y Fisher, H.H., *The Bolshevik Revolution 1917-1918. Documents and Materials*, Londres, Humphrey Milford, 1934.

Butenko, A.P., "O Kharaktere sobstvennosti v usloviyakh real'nogo sotsializma", en *EKO*, Nº 2, 1988.

Carr, E.H., *The Bolshevik Revolution*, Vol. 1, Londres, Macmillan, 1964.

Daniels, Robert V., *The Red October*, Nueva York, Charles Scribner, 1967.

Deutscher, Isaac, *Russia in Transition*, Nueva York, Grove Press, 1960.

Deutscher, Isaac, *The Prophet Armed: Trotsky, 1879-1921*, Nueva York, Oxford University Press, 1963.

Engels, Friedrich, "Einleitung zu Karl Marx, 'Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850'", en *Marx-Engels Studienausgabe*, Vol. 3, Frankfurt, Fischer Taschenbukh Verlag, 1966 (1895).

Engels, Friedrich, *Die Kommunisten und Karl Heinzen*, Marx-Engels Werke (MEW), Vol. 4, Berlín, Dietz Verlag, 1972 (1847).

Ferro, Marc, *Des soviets au communisme bureaucratiquen*, París, Gallimard, 1980.

Guevara, Ernesto Che, *Apuntes críticos a la economía política*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2006.

KPSS v Resoliutsiyakh i Resheniyakh, Vol. 5, Moscú, Izdatel'stvo politicheskoi literature, 1971.

Lenin, V.I., *Izbrannye Proizvedeniya*, Vol. 1, Moscú, Izdatel'stvo politicheskoi literature, 1982a.
Lenin, V.I., *Izbrannye Proizvedeniya*, Vol. 2, Moscú, Izdatel'stvo politicheskoi literature, 1982b.
Lenin, V.I., *Izbrannye Proizvedeniya*, Vol. 3, Moscú, Izdatel'stvo politicheskoi literature, 1982c.
Loginov, V., "Prichiny krizisa sovetskoi ekonomiki: vosproizvodstvennyi aspekt", en *Voprosy ekonomiki*, Nº 4-6, 1992.
Manevich, E., "Zárabotnaya pláta v uslovyakh rynochnoi ekonomiki", en *Voprosy ekonomiki*, Nº 7, 1991.
Mao Zedong et la construction du socialisme, Textos inéditos, traducidos y presentados por Hu Chi-His, París, Éditions du Seuil, 1975.
Mao Zedong, *Textes Choisis*, Pekín, Editions en Langues Etrangères, 1972.
Mao Zedong, *Selected Works*, Vol. V, Pekín, Foreign Languages Press, 1977.
Marx, Karl, *Aus den Exzerptheften: Ökonomische Studien*, Marx/Engels Gesamtausgabe (MEGA), Vol. I/3, Berlín, Marx-Engels Verlag, 1932 (1844).
Marx, Karl, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, Dietz Verlag, 1953 (1857-1858).
Marx, Karl, *Theorien über den Mehrwert*, Vol. 1, Berlín, Dietz Verlag, 1956 (1861-1863).
Marx, Karl, *Theorien über den Mehrwert*, Vol. 3, Berlín, Dietz Verlag, 1962a (1861-1863).
Marx, Karl, *Randglossen zu Adolph Wagners "Lehrbuch..."* , MEW, Vol. 19, Berlín, Dietz Verlag, 1962b (1880).
Marx, Karl, *Das Kapital*, Vol. 3, MEW, Nº 25, Berlín, Dietz Verlag, 1964a (1894).
Marx, Karl, "*Statuts Généraux de L'Association Internationale des Travilleurs" The General Council of the First International: Minutes*, Moscú, Progress Publishers, 1964b (1871-1872).

Marx, Karl, “Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Ausgewäwalte Shriften*, Vol. 2, Berlín, Dietz Verlag, 1964c (1875).
Marx, Karl, *Le Capital*, Oeuvres: Économie, Vol. 1, París, Gallimard, 1965 (1875).
Marx, Karl, *On the Paris Commune*, Moscú, Progress, 1971 (1871).
Marx, Karl, *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*, MEW, Vol. 4, Berlín, Dietz Verlag, 1972 (1847).
Marx, Karl, *Konspekt von Bakunins Buch ‘Staatlichkeit und Anarchie*, MEW, Nº 18, Berlín, Dietz Verlag, 1973a (1874-1877).
Marx, Karl, *Crítica del programa de Gotha*, Buenos Aires, Anteo, 1973b.
Marx, Karl, *Kritische Randglossen zu dem Artikel ‘Der König von Preussen…’*, MEW, Vol. 1, Berlín, Dietz Verlag, 1976a (1844).
Marx, Karl, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie (Manuskript 1861-1863)*, MEGA, Vol. II/3.1, Berlín, Dietz Verlag, 1976b (1861-1863).
Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte und Schriften*, MEGA, Vol. II/2, Berlín, Dietz Verlag, 1980 (1858-1861).
Marx, Karl, *Das Kapital*, Vol. 1, MEGA, Vol. II/6, Berlín, Dietz Verlag, 1987 (1872).
Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte*, MEGA, Vol. IV/1, Berlín, Dietz Verlag, 1988 (1863-1867).
Marx, Karl, *Ökonomische Manuskripte*, MEGA, Vol. IV/2, Berlín, Dietz Verlag, 1992 (1863-1867).
Marx, Karl, *Manuskripte Zum Zweiten Buch des “Kapitals”*, MEGA, Berlín, Akademie Verlag, 2008 (1868-1881).
Marx, Karl y Engels, Friedrich, “Manifest der kommunistischen Partei”, en *Marx-Engels Studienausgabe*, Vol. 3, Frankfurt, Fischer Taschenbuch, 1966 (1848).
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Die deutsche Ideologie*, MEW, Vol. 3, Berlín, Dietz Verlag, 1973 (1845-1846).

Meisner, Maurice, *Mao's China and After*, Nueva York, The Free Press, 1999.
Most, Johann, *Kapital und Arbeit*, MEGA, Vol. II/8, Berlín, Dietz Verlag, 1989 (1876).
Rabinowitch, Alexander, *The Bolsheviks Come to Power*, Chicago, Haymarket, 2004.
Schram, Stuart, *Mao Zedong Unrehearsed*, Harmondsworth, Penguin, 1974.
Serge, Victor, *Memoires d'un révolutionnaire*, París, Robert Laffont, 2001.
Stalin, J., *Selected Writings*, Westport, Greenwood, 1970.
Stalin, J., *Oeuvres choisies*, Tirana, Nëntori, 1980.
Sweezy, Paul, "Socialism, Legacy and Renewal", en *Monthly Review*, Vol. 44, Nº 8, enero, 1993.

¡Cambiemos al sistema, no a sus barreras!

Michael Lebowitz

"¡Cambio del sistema, no el cambio del clima!" Cada vez más, surge esta exigencia en respuesta a las abrumadoras señales de la destrucción del medio ambiente a nuestro alrededor. Esto refleja una creciente conciencia de la incompatibilidad entre el capitalismo y la vida. Sin embargo, mucha gente aún no lo entiende. Muchas personas preocupadas por lo que le está ocurriendo al planeta piensan que lo que se necesita son regulaciones que puedan frenar el carácter destructivo de las normas actuales; por ejemplo, imponer medidas que traten de limitar las emisiones de carbono, ofreciendo grandes zanahorias y pequeños garrotes, crear impuestos para inducir a los agentes económicos racionales a optar por prácticas menos dañinas, u ofrecer subsidios para generar energía en formas que perjudiquen menos al medio ambiente. Todos

estos esfuerzos para emparchar los problemas que han surgido siguen siendo lo primero que se les ocurre a las personas que se autoconsideran realistas y actúan en el mundo real.

Esa idea de que podemos regular, y así disminuir, los abusos en el capitalismo, no surge exclusivamente cuando se discute la cuestión medioambiental. También aparece el mismo esquema cuando se discute sobre la actual crisis financiera del capitalismo. Se considera que nuevas leyes, nuevos límites, o nuevas formas de supervisión, solucionarían los abusos y excesos. Son medidas que se proponen para alentar la buena conducta de los mismos agentes económicos que han creado esta crítica situación. El flagelo sería culpa de los malos capitalistas, no del capitalismo mismo. Y en cuanto al problema de los nuevos indigentes sin viviendas, y los desempleados, en todas partes, hallamos la misma actitud: protejamos a los desahuciados, ayudemos a las víctimas del sistema, reparemos los excesos y todo volverá a ir (más o menos) bien.

El elemento en común que subyace en estas propuestas es la incomprensión del sistema, o sea, de la propia naturaleza del capital y el capitalismo. Es la ceguera para reconocer que la lógica del capital es la lógica del cáncer: la tendencia a expandirse sin límites.

La tendencia del capital a ir más allá de todas las barreras

Como todos los otros procesos sociales de producción, el capitalismo es al mismo tiempo un *proceso de reproducción* (Marx, 1983a: 695). Se desarrolla como un sistema orgánico tomando las premisas históricas que hereda y "subordina todos los elementos de la sociedad, o crea los órganos que aún le hacen falta a partir de aquella. De esta manera llega a ser históricamente una totalidad". Y una vez que el capital se yergue sobre sus propios cimientos, "cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económica burguesa y así

cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico" (Marx, 1973a: 220).

De este modo, el resultado de la producción capitalista es la reproducción de sus premisas: los capitalistas, la propiedad capitalista de los medios de producción y los obreros separados de los medios de producción y obligados a vender su fuerza de trabajo para reproducirse. Mientras ese proceso no se interrumpa, el capital puede reemplazar los medios de producción consumidos y puede continuar explotando a los trabajadores, produciendo por esa razón el plusvalor que subyace en la reproducción del capitalista. Sin embargo, el capitalismo es mucho más que un proceso de reproducción de sus condiciones iniciales. No es un sistema estacionario; por su misma naturaleza, necesita una reproducción ampliada.

Marx afirmaba que el "esfuerzo incesante" para ir más allá de su barrera cuantitativa es inherente a la lógica del capital: "La actividad del capital que determina el objeto de este solo puede ser la del enriquecimiento, esto es, la del incremento, la del aumento de sí mismo" (Marx, 1973a: 211). En consecuencia, en su afán por la ganancia, el capital presiona permanentemente para aumentar la explotación de los productores (incrementando el grado de explotación y la cantidad de explotados). El capital intenta constantemente ampliarse prolongando e intensificando la jornada de trabajo, reduciendo los salarios que paga y aumentando la productividad en relación con los salarios reales. Y puede lograr aumentar el plusvalor generado en la producción porque tiene el poder para decidir cómo y dónde expandirse y también busca constantemente las formas de dividir y separar a los obreros para debilitarlos.

El plusvalor generado mediante la explotación de los trabajadores en la producción y latente en las mercancías, sin embargo, solo se concreta intercambiando estas mercancías por dinero. En consecuencia, para que crezca el capital también debe aumentar la capacidad de consumo: "Una condición de la producción fundada en el capital es *la producción*

de una esfera de la circulación constantemente ampliada" (Marx, 1973a: 359). Por consiguiente, en su "esfuerzo incesante" para ampliar "la esfera del consumo en la circulación", el capital se desplaza a la "creación de *nuevas* necesidades y descubrimiento y creación de nuevos valores de uso", al "descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidades procedentes de la sociedad misma" (Marx, 1973a: 360-361); sobre esa expansión de las necesidades "se basa la justificación histórica, pero también el poder actual del capital" (Marx, 1973a: 230).

Por otro lado, al tratar de ampliar la esfera de la circulación, el capital enfrenta límites cuantitativos. "La tendencia a crear el *mercado mundial* está dada directamente en la idea misma del capital. Todo límite se le presenta como una barrera a salvar" (Marx, 1973a: 360). Y mientras el capital "debe tender a arrasar toda barrera espacial opuesta" al intercambio, "y a conquistar toda la Tierra como su mercado", también tiende "a anular el espacio por medio del tiempo, esto es, a reducir a un mínimo el tiempo que insume el movimiento de un lugar a otro" (Marx, 1973b: 31). En resumen, "el capital –declara en consecuencia Marx– constituye el impulso desenfrenado y desmesurado de pasar por encima de sus propias barreras. Para él cada límite es y debe ser una barrera" (Marx, 1973a: 276).

Este lenguaje no es fortuito en el argumento de Marx. En términos hegelianos, si el capital tiene un límite, significa que es *finito*, que "no es simplemente posible que perezca, de modo que pudiese existir sin tener que perecer" (Hegel, 1968: 115). Por el contrario, si un sistema no tiene límites, entonces es infinito. El uso del concepto de barrera, por ende, revela que no hay límites: "por el hecho mismo de estar algo determinado como límite, ya por eso se halla superado" (Hegel, 1968: 119). Entonces, cuando Marx hablaba del afán del capital a alcanzar todos los límites (o fronteras) y transformarlos en meras barreras, estaba describiendo su incesante impulso a expandirse, su desmesurado esfuerzo por ser infinito.

Entonces, ¿es posible *regular* al capital? Por supuesto, sobre cuestiones específicas, es posible crear barreras, o sea, regulaciones que procuran lograr resultados específicos. El capital siempre se topa con barreras, y su historia es la historia de la superación de esas barreras y su transformación y desarrollo en el proceso. En verdad, la ley del movimiento del capital es: crecimiento-barrera-crecimiento. Pero lo que no puede regularse es la tendencia del capital a crecer sin límites. Después de todo, la expansión es la propia esencia del capital. Entonces, ¿el capital no tiene límites? Este sistema, que considera a los seres humanos y la naturaleza como simples medios para su crecimiento y que tiende a destruir estos "dos manantiales de toda riqueza", ¿continuará infinitamente hasta haber destruido todo? (Marx, 1983a: 613). Por tanto, el único límite para el capital, ¿es la destrucción total de los seres humanos y de la naturaleza?

Ciertamente, los economistas políticos clásicos se preocupaban porque veían que había un límite al crecimiento del capital: "un día del juicio final" señalado por la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. Irónicamente, esta misma preocupación se ha convertido en una cuestión de fe para muchos adversarios al capitalismo. Sin embargo, como ya habíamos señalado en "La caída tendencial de la tasa de ganancia: una visión dialéctica" (reimpreso en Lebowitz, 2009), no hay ningún límite inherente al capital en las matemáticas de la llamada "caída tendencial de la tasa de ganancia" (en adelante, CTTG). En verdad, como fue más desarrollado en "Lo general y lo específico en la teoría de las crisis en Marx" (y ampliado en Lebowitz, 2009), es evidente que Marx repetidamente puso de relieve que el argumento clásico de la CTTG presentado en el Tomo III de *El capital* depende del supuesto de un débil crecimiento de la productividad en el "Departamento I" de la economía, es decir, donde "la fuerza productiva del trabajo no crece igual y simultáneamente en todas las ramas de la producción que contribuyen a producir la mercancía" (Marx,

1994: 33-34). Si cae la tasa de ganancia, sin embargo, debido a un crecimiento desigual de la productividad, se trata simplemente de una barrera que el capital puede superar.

Así, si la CTTG no implica la finitud del capital, ¿esto significa que no hay límites, salvo la mutua destrucción de las partes contendientes? En "La caída de la tasa de ganancia en Marx" ya hemos afirmado que para Marx "los seres humanos conscientes que toman conciencia de que el capital es su propia barrera, son los verdaderos límites al capital". El límite que identificó Marx era "el proletariado, creado, unido y expandido por el capital en el curso de su desarrollo". Lo que el capital produce, "ante todo, es a sus propios sepultureros. Su caída y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables" (Marx y Engels, 2008: 40).

Los productos del capital

Sin embargo, esa afirmación sobre la inevitabilidad parece un poco problemática. ¿Quiénes son esos sujetos reales que pondrán fin al capital? Después de todo, no es el proletariado abstracto el que actúa en el mundo real. Sino, más bien, siempre son los seres humanos que se han producido a sí mismos a través de sus propias actividades, a través de "la coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos", que es la esencia de la idea de Marx de la "autocreación del hombre como un proceso" (Lebowitz, 2005:230-232).

Todo acto de producción, todo proceso de trabajo, más aún, toda actividad humana, da como resultado un "producto conjunto": el cambio en el objeto del trabajo y el cambio en el propio trabajador.

¿Qué sucede entonces con la actividad humana bajo las relaciones de producción capitalistas? ¿Cuál es el "producto conjunto" que se desarrolla junto a las mercancías que contie-

nen el plusvalor que ha surgido de este específico proceso de trabajo? ¿Cuál es la naturaleza de los seres humanos producidas en el seno del capitalismo?

En *El capital* Marx describió la mutilación, el empobrecimiento, la "atrofia intelectual y física" del obrero "con su anexión vitalicia y total a una operación de detalle" que ocurre en la división de trabajo característica del proceso capitalista de fabricación. El desarrollo de la maquinaria, ¿acaso rescató a los trabajadores bajo el capitalismo? Ciertamente, existía allí el potencial para permitir que los obreros desarrollaran sus capacidades; sin embargo, se puede percibir el horror con el que Marx explicaba cómo proporcionó la maquinaria una base técnica para la "inversión" capitalista: cómo completaba "la escisión entre las *potencias intelectuales* del proceso de producción y el trabajo manual" (Marx, 1983a: 442, 516, 607-608, 589).

En esta situación, la cabeza y la mano se convierten en partes separadas y hostiles, y se pierde "toda actividad libre, física e intelectual". "Todos los métodos para desarrollar la producción se trastruecan en medios de dominación", señaló Marx; "mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fraccionado", lo degradan y "le enajenan las potencialidades espirituales del proceso laboral" (Marx, 1983a: 515-516, 804-805). En resumen, además de producir mercancías y al mismo capital, el capitalismo produce un ser humano fraccionado, mutilado, cuyo placer consiste en poseer y consumir cosas.

En realidad, el consumismo solo es otra forma en la que el capitalismo deforma a las personas. En las relaciones capitalistas de producción, los asalariados están sometidos "al poder de una voluntad ajena que somete a su objetivo la actividad de ellos". La fuerza creadora del trabajo de los obreros aquí "en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como *poder ajeno*" (Marx, 1983a: 403; 1973a: 248). De este modo, el capital fijo, las maquinarias, la tecnología, todas "las fuerzas productivas generales del cerebro social", aparecen como atributos del capital e indepen-

dientes de los obreros (Marx, 1973b, 220; 1990: 96). Los trabajadores fabrican productos que son propiedad del capital, que se yerguen ante ellos y se los contraponen como capital. El mundo de la riqueza, comentaba Marx, enfrenta al obrero "como un mundo ajeno que lo domina" (Marx, 1990: 103).

Y ese mundo ajeno domina al obrero cada vez más porque el capital crea constantemente nuevas necesidades para consumir como resultado de su necesidad de realizar el plusvalor contenido en las mercancías. Para los obreros, producir en esta relación es un proceso de un "vaciamiento pleno", una "enajenación total", el "sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo" (Marx, 1973a: 448). ¿Con qué otra cosa podemos llenar ese vacío, sino es con dinero, que es la verdadera necesidad que crea el capitalismo?

Llenamos el vacío de nuestras vidas con cosas, porque somos impulsados a consumir. Lo que vemos es *el círculo vicioso del capitalismo*. Comienza con (a) seres humanos a los que se separa los medios de producción y tienen necesidades que deben satisfacer; (b) estos seres humanos deben ingresar al mercado del trabajo para vender su fuerza de trabajo, compitiendo con otros seres humanos en la misma situación; (c) e ingresan en la producción capitalista, ese proceso del que los obreros salen empobrecidos con las necesidades y los medios para consumir; (d) luego de consumir los productos que pudieron comprar, estos obreros se encuentra nuevamente sin medios para mantenerse y deben presentarse otra vez ante el capital; deben volver a producir para los objetivos del capital. En la relación del trabajo asalariado, los obreros siguen dependiendo del capital.

Pero hay otra razón para la reproducción del capitalismo. Dado que la naturaleza del capital como el producto de la explotación está oculta, se tiende a no reconocer que la fuerza productiva del capital es en esencia la fuerza productiva del trabajo social pasado y presente combinado (Lebowitz, 2012: 35-40). Como resultado, atribuimos todo el progreso al capi-

tal. Y cuanto más se desarrolla el sistema, más se basa la producción en el capital fijo, los "órganos del cerebro humano creados por la mano humana", esa herencia social que toma la forma de los instrumentos del trabajo; y para los obreros, entonces, más necesario parece ser ese capital (y el capitalista). El capital continúa dominando sobre la producción y sobre la sociedad, porque los obreros creen que el capital es necesario. En verdad, el capital tiende a producir la clase obrera que necesita, o sea, los trabajadores que tratan al capitalismo como parte de su sentido común:

> En el transcurso de la producción capitalista se desarrolla una clase trabajadora que, por educación, tradición y hábito, reconoce las exigencias de ese modo de producción como leyes naturales, evidentes por sí mismas. La organización del proceso capitalista de producción desarrollado quebranta toda resistencia (Marx, 1983a: 922).

De este modo, "en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico-burguesa (Marx, 1973a: 220).

Por supuesto, los trabajadores luchan contra el capital por fines específicos; luchan por mejores salarios, jornadas laborales más cortas y de menor intensidad, y beneficios que les permitan satisfacer más de sus necesidades dentro de esta relación del trabajo asalariado. Sin embargo, en tanto que siendo obreros no comprenden que el capital es el resultado de la explotación, siempre dependerán de él, a pesar de cuanto puedan luchar sobre cuestiones particulares, tales como las cuestiones de "justicia" (por ejemplo, por salarios "justos", por una jornada laboral "justa"). Y es por eso que Marx escribió *El capital*. Precisamente, porque existe la tendencia intrínseca a desarrollar una clase obrera que considere las exigencias del capital como "leyes naturales, evidentes por sí mismas", el objetivo de Marx era explicar la naturaleza del capital a los obreros y ayudarlos a comprender la necesidad de ir más allá del capitalismo.

Sin embargo, no basta con comprender que el capitalismo es una sociedad perversa que deforma a los seres humanos, y que el capital mismo es el resultado de la explotación. Mientras los seres humanos piensen que no hay alternativa, solo lucharán para lograr todo lo posible dentro el capitalismo y no perderán su tiempo y energía tratando de lograr lo imposible. Si los trabajadores aceptan la lógica del capital como algo fundamental, entonces ni siquiera una clase obrera movilizada será el límite para el capital. Más bien, los éxitos de las luchas obreras erigirán simples barreras, y el capital hallará maneras para eludirlas o superarlas.

Las ideas se convierten en un poder material cuando se apoderan de las masas. Y la idea de que el capitalismo puede ser injusto pero que no hay alternativa, una idea que fue fortalecida por la experiencia de los fracasados intentos de construir el socialismo en el siglo pasado, fortalece a la reproducción del capital; garantiza que cuando el capitalismo esté en crisis, la tendencia dominante entre los trabajadores será la de darse por vencidos, en lugar de movilizarse. Por esta misma razón, para cambiar el sistema hace falta desarrollar un nuevo sentido común: la visión de una alternativa.

Una visión del socialismo para el siglo XXI

Marx tuvo esa perspectiva: la sociedad de los productores asociados, donde se desarrolle "la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social" (Marx, 1973a: 85). Para él, el socialismo era una sociedad que elimina todos los obstáculos al pleno desarrollo de los seres humanos; una sociedad en la que "las necesidades de desarrollo del trabajador" guían a la sociedad (Marx, 1983a: 771). La posibilidad de esa sociedad alternativa, justamente, era la perspectiva desde la que él criticaba al capitalismo; era la premisa de su obra, *El capital*.

Sin embargo, en lugar de centrarse en el pleno desarrollo del potencial humano, la concepción dominante del socialismo del siglo XX colocaba el acento en el desarrollo de las fuerzas productivas, un desarrollo que algún día (y de alguna manera) crearía una sociedad que negaba las necesidades insatisfechas características del capitalismo, una sociedad caracterizada por la abundancia que permitiría a todos consumir de acuerdo a sus necesidades. Se perdió así una parte importante de la visión socialista: la ubicación de los seres humanos en el centro.

Desgraciadamente, también, una parte significativa de la imagen que transmitía el "socialismo" y el "comunismo" fue la de un Estado situado por encima de la sociedad, que dirige y oprime a los trabajadores, lo que es una amarga ironía, conociendo cómo despreciaba Marx a la "burocracia omnipresente", y los "parásitos del Estado, sicofantes abundantemente pagados y sinecuristas" del Estado en la Francia de mediados del siglo XIX, un Estado que envolvía "al cuerpo vivo de la sociedad civil, como una *boa constrictor*" (Marx, 1978: 179, 187).

Es por eso que fue tan importante la distinción que hizo públicamente el presidente venezolano Hugo Chávez entre la experiencia del siglo XX y lo que debemos construir. "Tenemos que reinventar al socialismo", anunció Chávez a los activistas reunidos en el Foro Social Mundial de enero de 2005 en Porto Alegre, Brasil. "No puede ser el tipo de socialismo que vimos en la Unión Soviética", subrayó, "sino que surgirá al desarrollar nuevos sistemas construidos sobre la cooperación, no sobre la competencia". Si queremos terminar con la pobreza de la mayoría del mundo, el capitalismo tiene que ser trascendido, también afirmó. "Pero no podemos recurrir al capitalismo de Estado, porque caeríamos en la misma perversión de la Unión Soviética. Debemos reclamar al socialismo como una tesis, un proyecto y un sendero, pero un nuevo tipo de socialismo, un socialismo humanista, que sitúe a los seres humanos y no a las máquinas o al Estado a la cabeza de todo" (Lebowitz, 2006: 105).

De esta manera debutó el espectro del socialismo para el siglo XXI, y lo característico de la visión que encarnaba fue que la nueva sociedad socialista no debía definirse por el crecimiento de los medios de producción ni por la dirección por el Estado; sino que en su centro debían estar los seres humanos. Es una concepción del socialismo que retorna a Marx y a su enfoque sobre el desarrollo de "seres humanos ricos", el desarrollo de la "rica individualidad", esa verdadera riqueza que es el desarrollo de la capacidad humana.

Pero, ¿y Venezuela? Como dijimos en *Construyámoslo ahora*, este era el "lugar más impredecible para reinventar el socialismo"; era un ejemplo de las sorpresas que nos ofrece la historia. Este era un país con una muy pequeña clase obrera organizada (especialmente en el sector privado), un campesinado minúsculo, un sector informal considerable, una pobreza masiva y una economía distorsionada por el petróleo, con una clase capitalista parásita y una cultura dominante de clientelismo y corrupción (Lebowitz, 2006: 84-86).

Definitivamente, no era un caso típico del libro de texto que memorizaban los revolucionarios de las metrópolis. Por supuesto, había habido rebeliones contra los estragos de las medidas de la política neoliberal que crearon el ambiente que conduciría a la elección de Chávez en 1998. Pero aún así se necesitó que hubiera un golpe y un lockout de los empresarios en 2001 (ambos apoyados por el imperialismo de Estados Unidos y derrotados por la movilización desde abajo) para que Chávez dejara de creer sobre la posibilidad de una "tercera vía". En 2003 fue cuando comenzó verdaderamente la revolución bolivariana, cuando comenzaron las nuevas misiones sociales que sobrepasaron al Estado ineficiente y saboteado y cuando Chávez denunció al capitalismo: "la lógica del capital es una lógica perversa"; y lo contrapuso a la "lógica de la economía social", que "está basada en el ser humano" y "genera, más que todo, valores de uso" (Lebowitz, 2006: 99). Y a medida que este proceso avanzaba, también avanzó la lectura de Chávez sobre el socialismo.

Entonces fue particularmente influyente la obra de Istvan Mészáros, especialmente su *Más allá del capital*. Basado en la discusión de Mészáros sobre los *Grundrisse*, Chávez en 2005 extrajo una crítica del intercambio mercantil, contrapuesta a una sociedad orientada hacia las necesidades y los propósitos de la comunidad (Lebowitz, 2006: 109-110). Aunque este enfoque sobre la comunidad versus el egoísmo reafirmaba la influencia de la teología de la liberación en Chávez, el papel jugado por Mészáros fue totalmente fortuito[1].

Posteriormente, Chávez también extrajo de Mészáros el concepto del socialismo como un sistema orgánico: una combinación específica en la que todos los elementos coexisten simultáneamente y se apoyan entre sí. Estudiando el fracaso del "socialismo real", Mészáros subrayaba la necesidad de la "reconstitución radical de la dialéctica de la producción-distribución-consumo, a partir del control social genuino de los medios de producción". Aquí estaba entonces el punto de partida para lo que en enero de 2007 Chávez llamó "el triángulo elemental del socialismo": la combinación de la propiedad social, la producción social y la satisfacción de las necesidades sociales.

Analicemos la lógica de esta combinación socialista, esta concepción desarrollada del socialismo para el siglo XXI que ha surgido en Venezuela. De la unificación de estos tres lados del triángulo socialista surge el tema del desarrollo humano:

---

1. Jorge Giordani (quien fue su consejero de tesis en Ciencias Políticas cuando Chávez estaba preso y posteriormente su ministro de Planificación durante largo tiempo) presentó al futuro presidente venezolano a Mészáros y su obra. Giordani, que además promovió la traducción al castellano de *Beyond Capital*, había sido un estudiante en Sussex, donde contrajo una estrecha amistad con Mészáros. Gracias a este insólito conjunto de coincidencias, *Más allá del capital* se convirtió en la biblia que estudió Chávez, quien regularmente exhortaba a todos a que la leyeran.

A. En esta estructura es decisiva la propiedad social de los medios de producción porque es la única forma de garantizar que nuestra productividad comunal y social esté dirigida al libre desarrollo de todos, en lugar de satisfacer los objetivos privados, ya sean de capitalistas, de ciertos grupos de productores, o de los burócratas del Estado. Pero esto concierne a algo más que a nuestra actividad común y corriente. Reclamar la propiedad social de nuestra herencia social, los resultados del trabajo social pasado, es afirmar que todos los seres humanos vivos tenemos el derecho al pleno desarrollo de nuestro potencial; a la riqueza real, el desarrollo de la capacidad humana. Es reconocer que "el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos".

B. La producción social organizada por los trabajadores crea nuevas relaciones entre los productores; las relaciones de cooperación y solidaridad. Permite a los trabajadores acabar con "la atrofia intelectual y física" y con la pérdida de "toda actividad libre, física e intelectual" resultantes de la separación del cerebro y la mano. Mientras a los trabajadores se les impida desarrollar sus capacidades combinando el pensar y el hacer en el lugar de trabajo, seguirán siendo seres humanos alienados y fragmentados; el disfrute solo consiste en poseer y consumir cosas. De este modo, la organización de la producción en todas las esferas por parte de los trabajadores es una condición para el pleno desarrollo de los productores, para el desarrollo de sus capacidades, o sea, una condición para la producción de seres humanos ricos.

C. Adoptar como meta de la actividad productiva la satisfacción de las necesidades y propósitos comunales significa que en lugar de interactuar como individuos separados e indiferentes, actuamos como miembros de una comunidad. En lugar de considerar a nuestra capacidad como nuestra propiedad y como un medio para obtener tanto como sea posible en un intercambio, comenzamos a partir del reconocimiento de nuestra común humanidad y, de este modo, de la importancia de las condiciones en las que todos puedan desarrollar sus plenas potencialidades. Cuando nuestra actividad productiva se orienta hacia las necesidades de los otros, al mismo tiempo crea la solidaridad entre las personas y produce seres humanos socialistas.

Estos tres lados del "triángulo socialista" forman partes de un todo, de una estructura en la que "todos los elementos coexisten simultáneamente y se apoyan entre sí", inte-

ractúan mutuamente. “Esto es lo que sucede con cada todo orgánico”. Aquí está la idea del “vínculo universal, multilateral, *vital* de todo con todo” que halló Lenin en Hegel, ese todo compuesto de distintos elementos que “se encuentran entre sí en una relación necesaria que surge de la naturaleza del organismo” (Lebowitz, 2012: 85-86). Consideremos esa dependencia mutua. La propiedad social de los medios de producción es una condición necesaria para la gestión obrera y la producción para las necesidades de la comunidad. En ausencia de la propiedad social, el carácter de la producción y las decisiones de la producción no harán hincapié en el producto conjunto de la producción socialista: el desarrollo de seres humanos verdaderamente ricos. Además, en este enfoque sobre el derecho a los frutos de nuestra herencia social, la propiedad social sostiene el desarrollo de la solidaridad basada en el reconocimiento de nuestra humanidad común y, de este modo, el desarrollo de instituciones comunales (así como consejos comunales y consejos obreros) para hacer verdadera a la comunalidad.

A su vez, la gestión obrera y comunal asegura que las decisiones no serán concebidas y ejecutadas a través de una “división del trabajo sistemática y jerárquica”, sino que, en cambio, serán democráticas, participativas y protagonistas. Para que los medios de producción sigan siendo de propiedad social, es esencial impedir la emergencia de una “casta entrenada” por encima de los obreros, “absorbiendo la inteligencia de las masas” y dominando la producción en lugar de los obreros. A través de la gestión obrera, los productores se transforman y desarrollan necesidades cualitativamente diferentes; se expresan a través de su actividad productiva colectiva en lugar de poseer cosas y de esta manera crean las condiciones para el desarrollo de una sociedad solidaria.

Finalmente, el desarrollo de la comunidad es la condición de la actividad productiva orientada hacia las necesidades y propósitos comunales. Si no hay este interés central sobre la

comunidad, la producción tiende a tener un carácter egoísta y existe como un *medio* en lugar de ser una expresión de nuestras posibilidades y nuestra subjetividad. La comunalidad impide que los administradores obreros consideren su fuerza de trabajo como una propiedad y como la base para un *intercambio* con la sociedad, así como impide una tendencia a tratar la propiedad social como algo perteneciente a un grupo en particular. Reafirmando el principio de que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos, la sociedad solidaria insiste en la existencia de instituciones democráticas, participativas y protagonistas que aseguran para todos los miembros de la sociedad "el pleno desarrollo, tanto individual como colectivo" (Lebowitz, 2006: 90).

El triángulo socialista es un proceso que se reproduce. Sus premisas son los resultados del sistema; y sus productos son la propiedad social de los medios de producción, la producción social organizada por los trabajadores, y una orientación solidaria hacia las necesidades y propósitos comunales. "Cada relación económica presupone a la otra en su forma económica [socialista], y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto; tal es el caso con todo sistema orgánico" (Marx, 1973a: 220).

La lucha por hacer realidad a la visión

La concepción de esa alternativa es esencial si queremos oponer algo más que simples barreras a la lógica del capital. Para poner fin al capitalismo –es decir, dar un carácter finito al capital– debemos (como lo hace hasta el peor arquitecto) construir la meta en nuestros cerebros antes de poder construirla en la realidad. "Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquel ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea, *idealmente*" (Marx, 1983a: 216). Para luchar contra una situación en que los

obreros, “por educación, tradición y hábito”, reconocen a las necesidades del capital “como leyes naturales, evidentes por sí mismas” (es decir, como un sentido común), debemos luchar por la creación de un sentido común alternativo.

La Batalla de Ideas, en resumidas cuentas, es una parte esencial del proceso de trabajo revolucionario. En la lucha ideológica contra el capital, necesitamos contraponer al “deber” del capital, ese impulso del capital hacia la autoexpansión, el “deber” de los obreros: el impulso hacia la situación inversa, en la que existirá “la riqueza objetiva para las necesidades de desarrollo del trabajador” (Marx, 1983a: 771). En *La alternativa socialista: el verdadero desarrollo humano*, comenzando a partir del concepto del triángulo socialista, he tratado de esbozar algunos aspectos para una lucha ideológica presentando el concepto de una Carta para el Desarrollo Humano:

> A. Todos tienen el derecho de compartir la herencia social de los seres humanos, tienen igual derecho al uso y a los beneficios de los productos del cerebro social y la mano social, para poder desarrollar sus plenos potenciales.
>
> B. Todos tienen el derecho de poder desarrollar sus plenos potenciales y capacidades a través de la democracia, la participación y el protagonismo en el lugar de trabajo y en la sociedad; en un proceso en el que todos tengan la salud y educación requeridas que les permitan hacer pleno uso de esta oportunidad.
>
> C. Todos tienen el derecho de vivir en una sociedad en la que puedan desarrollarse los seres humanos y la naturaleza; una sociedad en la que podamos desarrollar nuestro pleno potencial en comunidades que se basen en la cooperación y la solidaridad (Lebowitz, 2012: 131).

Sin embargo, la visión de una nueva sociedad orientada al desarrollo humano, solo es una visión. Hay muchos obstáculos para poder realizarla. Sin dudas, esto es también cierto en el caso de Venezuela, donde, a pesar de sus éxitos, la construcción del socialismo todavía enfrenta al impe-

rialismo estadounidense y, entre otras cosas, a un clientelismo, corrupción y burocracia que penetra en todos lados, y hasta en la misma revolución bolivariana misma. Finalmente, ¿estos elementos resultarán ser barreras o ser límites? Eso solo lo determinará la lucha.

¿Cómo transformar esta meta preconcebida en un verdadero resultado? El éxito en el proceso de trabajo revolucionario, como en todo proceso de trabajo, depende de la determinación de lograr ese propósito conscientemente:

> *Efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin* (Marx, 1983a: 216).

En resumen, para este proceso revolucionario, hace falta algo más que la Batalla de Ideas, que es fundamental. Las luchas reales, basadas en "las necesidades de desarrollo del trabajador", son las formas en que los trabajadores se transforman; la forma en que se liberan del "cieno en que se hunde". A través de la *práctica revolucionaria*, que es esa coincidencia en el cambio de las circunstancias con el cambio de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, se autoproducen como algo distinto de los productos del capital. Yendo más allá de las barreras que erige el capital, el "deber" de los trabajadores les permite desarrollar las capacidades para "fundar la sociedad sobre nuevas bases". Es a través de ese proceso de luchas que se crean las condiciones para ir más allá del capital: "la actual 'acción espontánea de las leyes naturales del capital y de la propiedad de la tierra' solo puede ser superada por 'la acción espontánea de las leyes de la economía social del trabajo libre y asociado' mediante un largo proceso de desarrollo de nuevas condiciones" (Marx y Engels, 1958: 78, 634; Marx, 1978: 190-191).

Como hemos visto en *La alternativa socialista: el verdadero desarrollo humano*, esa lucha por el desarrollo humano va más allá de un interés limitado a las luchas en el lugar de trabajo. Más bien, implica una lucha contra todas las barreras al libre desarrollo del potencial humano, a ese libre desarrollo de cada uno que es la condición para el libre desarrollo de todos. Debemos tomar conciencia de que el capital es el obstáculo al desarrollo humano. Podemos ir más allá de las barreras específicas que presente, pero el capital siempre erigirá nuevas barreras, y solo la lucha misma determinará si el propio capital resulta ser el *límite* o solo la *barrera*. En lugar de ese sistema que destruye a los "manantiales de toda riqueza", debemos construir la situación inversa: una sociedad donde "la riqueza objetiva exista para las necesidades de desarrollo del trabajador".

Seamos realistas: ¡cambiemos el sistema, no sus barreras!

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Hachette, 1968.
Lebowitz, Michael A., *Más allá de* El capital, Madrid, Akal, 2005.
Lebowitz, Michael A., *Construyámoslo ahora. El socialismo para el siglo XXI*, Caracas, Centro Internacional Miranda, 2006.
Lebowitz, Michael A., "New Wings for Socialism", en *Monthly Review*, Vol. 58, Nº 11, abril, 2007a.
Lebowitz, Michael A., "Venezuela: A Good Example of the Bad Left of Latin America", en *Monthly Review*, Vol. 59, Nº 3, julio-agosto, 2007b.
Lebowitz, Michael A., *Following Marx: Method, Critique and Crisis*, Chicago, Haymarket Books, 2009.
Lebowitz, Michael A., "Exploring the Dialectic of the Bolivarian Revolution", en *Monthly Review*, Vol. 69, Nº 9, febrero, 2010.
Lebowitz, Michael A., *La alternativa socialista: el verdadero desarrollo humano*, Santiago de Chile, Ed. Escaparate, 2012.
Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, T. I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973a.
Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, T. II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973b.
Marx, Karl, *La Guerra civil en Francia*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978.
Marx, Karl, *El capital*, T. I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1983a.
Marx, Karl, *El capital*, T. II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1983b.
Marx, Karl, *El capital*, Libro I, Cap. VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción, México DF, Siglo XXI, 1990.
Marx, Karl, "Economic Manuscript of 1861-1863. Conclusion", en *Marx and Engels Collected Works*, Vol. 34, Nueva York, International Publishers, 1994.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

Mészáros, Istvan, *Más allá del capital. Hacia una teoría de la transición*, Caracas, Vadell Hnos., 1999.

Sojo, Cleto A., "Venezuela's Chavez Closes WSF with Call to Transcend Capitalism" en <venezuelanalysis.com> 31 de enero, 2005.

Marx, la teoría social y la libertad humana

George Comninel

Introducción

Karl Marx nunca fue un académico, pero se vio obligado a emplear la teoría social como un activista político, filósofo de la libertad y crítico de la economía política. A lo largo de su vida procuró lograr la emancipación humana, comprendiendo siempre que esta debía ser algo más que una emancipación solamente política. En 1843 comenzó a analizar las formas de la alienación humana que obstruían a la libertad: no solo la forma de la religión, sino la forma del Estado; no solo la forma del dinero, sino también la forma de la propiedad. Su obra, junto a la de Friedrich Engels, lo condujo a confrontar las ideas de la economía política.

En sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* propuso la idea de que la alienación del trabajo era la forma esencial de

la explotación, la *fuente* de la propiedad privada, no su consecuencia. Aunque le faltaba aún un largo camino hacia *El capital*, ya reconocía el profundo significado en la historia humana de las relaciones sociales antagónicas entre trabajadores y capitalistas, preguntando: "¿Qué sentido tiene en la evolución de la humanidad esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?" (Marx, 2004: 56). Concebía "el íntegro movimiento de la historia" en una amplia visión de conjunto: desde las primeras formas sociales ("la antigua Roma, Turquía, etcétera") la "contraposición de la *carencia de propiedad* y la *propiedad* en una relación aún indiferenciada" (Marx, 2004: 138); al trabajo y al capital, que en su mutua exclusión, constituyen "la *propiedad privada* como su relación desarrollada de la contradicción" (Marx, 2004: 138)[1]. Concebía que este proceso histórico cargado de contradicciones daría por resultado el "*comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada*, como *autoalienación humana*, y por ello, como verdadera *apropiación de la esencia humana*, por y para el hombre" (Marx, 2004: 141). La reducción de la masa de la humanidad a trabajadores explotados, primero ampliaría las capacidades productivas, y luego –a través del comunismo– conduciría a una mayor libertad humana[2].

Aunque hoy en día hasta los economistas de las corrientes dominantes reconocen la relevancia de su crítica de la economía política, ¿qué sucede con su proyecto de acabar con la larga historia de la explotación y opresión? Por un lado, al ocuparse del sistema capitalista de producción, también debió encargarse de abordar su lugar en la historia. Por el otro, posteriormente comenzó a estudiar la situación sociopolítica y la capacidad de emanciparse de sociedades situadas más allá

1. Todos los énfasis en el original.
2. La expresión clásica de este análisis está, por supuesto, en *El Manifiesto Comunista*.

del contexto europeo occidental. Esto lo llevó a evaluar otras trayectorias históricas, tanto reales como posibles. Aunque en general se supone que su teoría histórica está basada en modos de producción secuenciales, no dejó una exposición definitiva. En consecuencia, al apropiarnos hoy de las ideas de Marx debemos confrontar cuestiones y problemas de la teoría social que aún persisten.

La teoría social, la filosofía y Marx

Marx estaba inicialmente preocupado por la política de la Revolución Francesa y sus límites. Los liberales y radicales en todas partes concebían a la revolución como una lucha de clases emprendida por la burguesía, cuyos intereses coincidían con el progreso histórico[3]. Esta idea de la historia como progreso ha tenido una influencia masiva, pero profundamente problemática. En primer lugar, en términos filosóficos, el progreso histórico ha sido interpretado como algo que encarna el potencial humano cristalizado. Donde un antiguo filósofo

3. Con el término "burguesía" en la Francia del antiguo régimen se llamaba a los habitantes de las ciudades con suficientes ingresos para vivir "noblemente" (que no ejercían ningún trabajo degradante), pero no pertenecían a la nobleza. A pesar de que Marx utilizaba generalmente este término como un sinónimo de la clase de los capitalistas, la mayoría de los burgueses habían sido abogados y tenían cargos estatales, muchos de ellos eran puramente rentistas y algunos pocos tenían otras profesiones. Quienes se dedicaban al comercio no serían más de un 10% de ellos, pero generalmente eran los más ricos, que compraban títulos de nobleza tan pronto como podían y abandonaban el estatus (y el oficio). François Guizot, un renombrado historiador y político liberal, aunque era un liberal conservador, en sus conferencias en la Sorbonne a comienzos de la década de 1820 (Guizot, 1896), en cuyo texto, aunque más conciliador que los de la mayoría de los otros historiadores liberales, igualmente subrayaba que el ascenso de la burguesía y su lucha de clases era algo central para el progreso histórico. Ver Comninel (1987).

como Aristóteles veía el *telos* de la humanidad como intemporal, se impuso una dimensión temporal en la idea del desarrollo histórico. La flecha del progreso se explicitó con la afirmación de John Locke de que "en el comienzo, todo el mundo era América" (Locke, 1988: 301). La mayor parte de la teoría social y la literatura histórica desde entonces ha sido configurada por esta perspectiva[4].

Siguiendo a Locke, las concepciones liberales de la historia distinguieron las sucesivas formas de la sociedad que tenían "modos de subsistencia" característicos: la caza, el pastoreo, la agricultura y, por último, el comercio. Esta teoría materialista de las etapas de la historia fue articulada en forma independiente por Adam Smith y por A.R.J. Turgot alrededor de 1750, y pronto se generalizó[5]. Vinculada con la economía política desde sus orígenes, su concepción del progreso como una complejidad social, división del trabajo y autonomía individual cada vez mayores, se basó en la ideología del progreso de Locke, fusionando la evolución de la libertad personal con la de la libertad de la propiedad y el comercio (Wood, 1995). Esta concepción resultaba atractiva para los liberales que abogaban por combinar un gobierno responsable y una economía abierta, y también se hizo famosa al proporcionar a los políticos moderados y a los jacobinos radicales una justificación histórica de la violencia de la Revolución Francesa.

Marx siempre reconoció a los historiadores liberales el mérito de determinar el papel de las clases en la historia

---

4. Hasta hoy. El rechazo "revisionista" de la idea de la revolución burguesa se transformó en las celebraciones posmodernas de la diferencia y la subjetividad sin ofrecer una explicación alternativa de la historia como cambio social. El paradójico resultado ha sido fortalecer al viejo materialismo liberal, y a la vieja "ortodoxia" marxista que provino de él, cuando se pregunta por qué la historia sucedió como lo hizo. Para una mayor discusión sobre la teoría social histórica, ver Comninel (2013).

5. En Comninel (1987) se discute detalladamente sobre Whig y la historiografía liberal materialista.

(Comninel, 1987: 55-56). A pesar de la originalidad de sus propias ideas, jamás criticó a la historiografía liberal convencional como lo hacía a la economía política. Por lo tanto es importante diferenciar entre las afirmaciones de Marx basadas en sus análisis originales y sus reafirmaciones de ideas históricas liberales.

G.W.F. Hegel absorbió y reinterpretó las ideas liberales en una variante idealista del progreso histórico, uniendo la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, aunque manteniendo del revés el materialismo liberal. Para él, el desarrollo histórico de las formas sociales correspondía a la realización de la verdad filosófica. Allí donde Aristóteles concebía a la "vida buena" como algo atemporal, Hegel investigaba el pasado a través de la historia y la filosofía, a través del lente del progreso. Él veía en el desarrollo de las instituciones sociales al desarrollo de la humanidad a través de etapas secuencialmente cada vez más complejas. En cada etapa, estas formas constituían un todo, que realizaba la mejor vida social alcanzable en ese momento. Sin embargo, las formas continuaban desarrollándose, en forma individual y conjunta, junto a la conciencia y la actividad humana: "La vida del espíritu siempre presente es un círculo de encarnaciones progresivas" (Hegel, 1899: 79). Este desarrollo dialéctico de la sociedad a través del progreso histórico correspondía al desarrollo de la vida ética en el Estado, realizando al espíritu universal y al *telos* de la humanidad. De este modo, el espíritu absoluto se convierte en la autoconciencia en el mundo. La teocracia reaccionaria y el liberalismo conservador se unieron en el aplauso a Hegel.

Los hegelianos de izquierda buscaron reinvertir el idealismo de Hegel articulando una crítica materialista de la religión como una alienación, pero siguieron ocupándose de la religión. Para Marx, las cuestiones claves, en cambio, eran el fracaso de la Revolución Francesa en su misión, y las limitaciones de esa misión. Sus ideas y sus camaradas impidieron

que terminara una carrera académica, pero al dejar el periodismo debido a la censura, se propuso llevar a cabo una historia de la fase radical de la revolución (Marx, 1975a, n.117).

Comenzó clarificando sus ideas mediante una crítica del pensamiento político de Hegel. En su *Contribución a una crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, aplicó al Estado el concepto de la "abstracción" –la alienación de la realidad social humana– que los hegelianos de izquierda utilizaban contra la religión (Marx, 1965: 29). Rechazando el idealismo hegeliano, pero manteniendo el concepto de la historia como desarrollo, Marx afirmaba:

> Es obvio que la constitución política como tal solo nace donde las esferas privadas han ganado una existencia independiente. Donde el comercio y la propiedad territorial no son libres y todavía no se han vuelto independientes, tampoco existe todavía la constitución política [...]. La abstracción del Estado como tal solo pertenece a los tiempos modernos, porque la abstracción de la vida privada solo pertenece a los tiempos modernos (Marx, 1965: 31-32).

Su concepción del Estado contenía una alienación inherente: la capacidad humana colectiva realizada como una institución que ejercía su poder sobre todos nosotros.

En *La cuestión judía*, Marx cuestionaba la obsesión de Bruno Bauer con la religión oficial y por la creación de un Estado constitucional, considerando que la mera emancipación política no liberaría a los ciudadanos de la religión ni del predominio de la propiedad. En su segunda sección, sin embargo, ampliaba el concepto de alienación a las relaciones económicas:

> Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, solo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico ajeno a él, así también solo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, solo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero (Marx, 1991: 14).

Marx entendía que no era la teología lo que se necesitaba superar, sino la vida económica alienada, replanteando la emancipación social como la culminación del progreso histórico.

Su "Introducción" a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, fue aún más allá, identificando por primera vez al proletariado despojado de propiedad como un agente revolucionario. La emancipación social exige "una clase con *cadenas radicales*", que no reclama "un *derecho particular* porque no ha sufrido *una injusticia particular* sino *la injusticia misma*": "Esta disolución de la sociedad como clase particular es el *proletariado*" (Marx, 1965: 44-45). Luego fijó su atención en los economistas políticos citados por Engels en sus *Esbozos para una crítica de la economía política*, y luego escribiría los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Comninel, 2000b).

La crítica de la economía política

La crítica de la economía política se convirtió para Marx en el medio para el desarrollo del materialismo histórico, y los manuscritos de 1844 crearon su estructura. En las primeras páginas del manuscrito, bajo el título de "Salario", Marx concibió que las relaciones de producción sociales específicamente capitalistas –comprensibles solo como un todo abstracto, todavía formulado en forma incompleta por la economía política– fueran las bases de la explotación de la moderna sociedad de clases.

Sus primeras palabras: "la lucha hostil entre el capitalista y el trabajador determina el *salario*" (Marx, 2004: 47), aportaron un nuevo terreno para el conflicto de clases. Conforme la producción capitalista transforma al mundo a través de la industria moderna, su sistema salarial reduce más y más al trabajador a la inseguridad y la miseria: "al igual que cualquier caballo, debe recibir los suficiente como para poder trabajar", pero solo cuando trabaja. Independientemente del estado de la economía, los trabajadores siempre sufren.

Al final de esta primera sección, proponiéndose elevar "por sobre el nivel de la economía política", Marx relacionó su crítica con el desarrollo histórico, planteando dos preguntas primordiales. La primera, ya mencionada anteriormente, interrogaba sobre el sentido del trabajo abstracto en la evolución de la humanidad. La segunda, esclarecía su declarado objetivo de la emancipación social, e interrogaba sobre los errores de los "reformadores *en détail* que pretenden solo aumentar el salario de los trabajadores" (Marx, 2004: 56).

Estas preguntas creaban una estructura para concebir que la revolución social de la clase obrera terminaría con el sistema capitalista del trabajo asalariado y haría realidad a la verdadera emancipación humana. Evidentemente, Marx articulaba una visión general de la evolución humana social muy diferente de la que expresaba la teoría social y la filosofía liberales. Aunque mantenía el reconocimiento hegeliano de la historia como evolución humana concebida como un todo, Marx llevaba el análisis crítico del desarrollo social más allá de la idea de la alienación en la forma del Estado, más allá aún de la alienación en el cambio monetario, hasta llegar a concebir la *alienación del trabajo* como la historia subyacente. Afirmaba que la alienación del trabajo era la clave del "movimiento de la historia": dada la "reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto", la autoemancipación del proletariado no solo termina con su explotación como clase, sino que realiza "la meta de la evolución humana" (Marx, 2004: 155).

La concepción de Marx no solo puso al idealismo de Hegel "sobre sus pies"; sino que superaba al materialismo liberal al reconocer que las relaciones antagónicas de clase estaban en el centro de la historia, como también en el centro de la economía moderna. Para comenzar:

> A través del *trabajo alienado, enajenado*, el trabajador genera la relación con el trabajo de un hombre que es ajeno a dicho trabajo, que se encuentra fuera de él. La relación del trabajador con el trabajo genera

> la relación con dicho trabajo del capitalista [...]. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo (Marx, 2004: 117).

Pero la propiedad no existe solamente en la forma moderna plenamente realizada. La evolución histórica de la propiedad es en consecuencia la evolución del trabajo alienado, con el capital y el trabajo constituyendo la "*propiedad privada* como su relación desarrollada de la contradicción" (Marx, 2004: 138). La evolución de la alienación del trabajo a través de sus diversas formas –la apropiación del plusproducto en las relaciones que proporcionan una verdadera forma a la riqueza y sus dueños, al productor inmediato y a la propia producción– es la historia de la propiedad. En el capitalismo, la forma desarrollada del "trabajo abstracto" expone rotundamente su antagonismo, ya no está más encubierto como una simple desigualdad de la propiedad.

La emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada se expresa bajo "la forma *política* de la emancipación de los *trabajadores*", pero en ella está contenida la emancipación humana universal (Marx, 2004: 119). Además de un movimiento político de los trabajadores, el comunismo "es la superación *positiva* de la propiedad privada, como *autoalienación humana*": "Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución" (Marx, 2004: 141-142). Es esta conclusión, política e histórico-teórica, que responde las dos preguntas del capítulo sobre "Salario", la que articuló la base para el resto de la obra de Marx.

La historia de las luchas de clases

Es el antagonismo central de esta perspectiva histórica, traducida del lenguaje filosófico al de la política práctica, con el que comienza *El Manifiesto Comunista*:

> La historia de todas las sociedades que han existido hasta hoy es la historia de las luchas de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial, en suma, opresores y oprimidos se encontraban enfrentados en una continua contraposición, llevaban a cabo una lucha ininterrumpida –ora encubierta, ora abierta– (Marx y Engels, 2008: 25).

Esta premisa fundamental, impregnada por la crítica relación con Hegel y los hegelianos de izquierda, pero deducida de su crítica de la economía política, y desarrollada a partir de ella, siguió siendo central para el pensamiento de Marx. Ciertamente, es la historia en este sentido: la humanidad que evoluciona a través de los antagonismos históricos y las contradicciones de la explotación de clases, que eventualmente alcanzará a lograr una civilización verdaderamente unida con la libertad, lo que da sentido al hablar de la teoría social de Marx como un "materialismo histórico".

Esta concepción de la historia identifica al amplio arco del cambio social sobre cuyas premisas se ha elaborado la filosofía histórica y la teoría social, específicamente impulsada por la oposición polar entre quienes producen y quienes se apropian del producto de su trabajo. Como lo descubrió primero en 1844, y lo expuso tan claramente luego en el *Manifiesto* y sostuvo en toda su obra posterior, las relaciones fundamentales de las clases implican la explotación de una clase por otra, mantenida a través de la opresión. Las clases no son ámbitos en la sociedad, ni son concebidas aisladamente como categorías económicas. Es el antagonismo entre quienes producen el excedente de la sociedad y quienes tienen el poder para apropiarse del mismo, lo que impulsa a la historia, no algún despliegue de capacidades naturales, ni el surgimiento de una clase sin referencia a otra. Marx continuó centrándose en la apropiación del excedente mediante la crítica de la economía política, culminando en el análisis en *El capital* de su forma capitalista específica, el *plusvalor*.

El capital elude en una forma célebre un enfoque histórico para analizar sincrónicamente el sistema de relaciones sociales de producción basado en el intercambio mercantil generalizado; pero hay puntos donde Marx se vio obligado a dejar de lado ese análisis ahistórico. Aunque se debe concebir el sistema global de relaciones sociales en términos de un todo abstracto e idealizado, Marx discrepó con los economistas políticos *historizándolo*. Su crítica de la economía política sostenía que el capitalismo no encarnaba principios atemporales de la producción, sino que estaba basado en condiciones y relaciones sociales históricamente específicas, y únicas.

Esta concepción histórica de las relaciones sociales capitalistas, a diferencia de los conceptos "atemporales" de los economistas políticos, aparece claramente afirmada en la "Introducción" a los *Grundrisse.* Rechazando el punto de partida imaginario primordial de Smith y Ricardo, el "cazador y el pescador individuales y aislados", Marx hizo hincapié en que la producción es necesaria y profundamente *social*:

> Cuando se habla de producción, se está hablando siempre de producción en un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad. Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas debiéramos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que estamos ante *una* determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico (Marx, 1973: 5).

Marx dedicó toda una sección de los *Grundrisse* a las "formas que preceden a la producción capitalista", publicadas en inglés antes que el manuscrito total. En su introducción, el historiador Eric Hobsbawm abordó los muchos problemas que los marxistas habían explicado de la historia mundial utilizando solo unos pocos modos de producción "ortodoxos", y las limitaciones y diferencias en las distintas y breves explicaciones de esos modos en Marx (Hobsbawm, 1965). La historia

de las luchas de clases, de hecho, en gran parte estuvo (y aún está) por escribirse.

Sin embargo, explicar la historia no era el principal objetivo de Marx, y decidió que sería "erróneo" seguir un método de exposición histórico:

> No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades [...]. Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa (Marx, 1973: 29).

Es por eso que *El capital* comienza con la forma abstracta de la mercancía, no con la historia. Esto no fue un abandono ni un repudio al carácter histórico del materialismo de Marx. El sistema capitalista generalizado de la producción mercantil depende de trabajadores que carecen de derechos de tener los medios de producción y están obligados a trabajar por salarios para sobrevivir. Esto no solo difiere del vínculo casi sin mediación con la naturaleza "cuando todo el mundo era América", sino también de la posesión inmediata de la tierra por familias campesinas en las sociedades agrarias precapitalistas, sean cuales fueran sus relaciones de propiedad.

Sociedades precapitalistas

Como ha dicho Ellen Meiksins Wood, a través de la crítica de la economía política, Marx llegó progresivamente a concebir el desarrollo histórico en términos de procesos que producían las formas sociales (la propiedad, la ley y otras relaciones sociales) que son precondiciones para las relaciones específicas de la producción capitalista (Wood, 2008). Esto apareció primero en la larga sección de los *Grundrisse* sobre las formas precapitalistas, pero como señala Wood, "los remanentes de la antigua visión [basada en las etapas de Smith] todavía son

visibles" (Ibíd.: 87). Sin embargo, en *El capital* Marx dotaba de una perspectiva histórica al capitalismo no solo sin apoyarse en el progresismo de la economía política liberal, sino también enfrentándolo. De este modo, luego de su extenso análisis de cómo operan las relaciones sociales capitalistas, volvió a considerar brevemente cómo llegaron a existir.

Marx rechazó aun a otro punto de partida imaginario de la economía política: que la "acumulación primitiva" eran los ahorros hechos por los frugales capitalistas futuros, afirmando que la "llamada acumulación originaria, no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*" (Marx, 1983a: 893). Aquí es donde abordó más claramente la transición del feudalismo al capitalismo, concebida en términos históricos concretos, no como la historia universal. Y de particular importancia es su observación de que "solo en Inglaterra, y es por eso que tomamos de ejemplo a este país, dicha expropiación reviste su forma clásica" (Marx, 1983a: 895).

Mientras que las formas anteriores de la sociedad de clases vieron a la mayor parte del excedente social producido por campesinos que ocupaban directamente la tierra, los cercamientos crearon una clase de trabajadores sin acceso a los medios de producción, y que por consiguiente dependían de salarios. Durante la era transicional del capitalismo específicamente *agrario* que correspondía al período de los cercamientos, los campesinos ingleses se transformaron en una minoría de granjeros capitalistas, por un lado, y una mayoría de trabajadores asalariados, por el otro, creando las condiciones para el capitalismo industrial generalizado (Wood, 2002; Comninel, 2000a).

Marx ofreció una perspectiva aún más profunda en el análisis histórico social en el Tomo III de *El capital*, cuando consideraba la naturaleza y el origen de la renta de la tierra. El análisis teórico de la renta de la tierra es muy complejo, pero con la industria contribuyendo solo recientemente más a la producción total que la agricultura, aún en Gran Bretaña,

seguía siendo importante. Mediante un extenso análisis, Marx exploró *dos* formas de la renta diferencial y su relación con la renta en el suelo de la peor calidad. En última instancia, este análisis requería reconocer todavía a otra forma de renta (la *renta absoluta*) no determinada por las relaciones capitalistas de producción y cambio, sino impuesta sobre ellas históricamente (Marx, 1983b: 951-981). Es esto lo que llevó a Marx a comenzar a analizar la "génesis de la renta capitalista de la tierra" con formas *precapitalistas* de la renta: no eran deducciones del plusvalor (que no existía), sino formas precedentes de apropiación del "plustrabajo impago".

Al centrarse en la diferencia crucial entre los asalariados en el capitalismo que son libres pero no son dueños de los medios de producción y los productores agrarios que ocupan la tierra que trabajan, Marx observaba que "solo es posible arrancarles el plustrabajo para el terrateniente nominal mediante una coerción extraeconómica, sea cual fuere la forma que esta asuma" (Marx, 1983b: 1006). Se evidencia la continuidad con esta temprana concepción histórica de la oposición entre "opresor y oprimido", y se acentúa por la observación más general que sigue:

> La forma económica específica en la que se extrae el plustrabajo impago al productor directo determina la relación de dominación y servidumbre, tal como esta surge directamente de la propia producción y a su vez reacciona en forma determinante sobre ella [...]. En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos [...] donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del estado existente en cada caso (Marx, 1983b: 1007).

Aunque, como había señalado Hobsbawm, en la obra de Marx no hay ningún enunciado canónico de los modos históricos de producción, esta visión en la estructura social de todas

las sociedades de clases, articulada en uno de sus manuscritos más desarrollados teóricamente, nos ofrece un conocimiento profundo sobre cómo deberían analizarse dichos modos en un sentido materialista histórico.

Poco antes de escribir estas líneas, Marx había analizado dos formas distintas de sociedades precapitalistas basadas en producciones familiares campesinas independientes. La primera era el feudalismo europeo, con los siervos produciendo la renta para los señores feudales. Pero la segunda, identificada como "asiática", no tenía terratenientes privados, y la renta era apropiada por un Estado que era a la vez soberano y terrateniente. Marx usó específicamente el término "modo de producción" al distinguir las formas de apropiación y sus relaciones de propiedad, trazando una clara distinción entre el modo de producción feudal y el "asiático".

Esta última idea ha sido muy debatida, sobre todo en lo que se refiere a la naturaleza de las sociedades asiáticas en la época de Marx y posteriormente. Sin embargo, no hay dudas de que muchas sociedades antiguas –la egipcia, la micénica, la andina, la mesoamericana y otras más– se caracterizaban por la ausencia de la propiedad privada en la tierra y la apropiación de los excedentes campesinos por parte de una jerarquía estatal (Wood, 1995: 34-37; 2008: 80-82). Notemos que Marx describió a los grupos familiares autónomos de los siervos europeos y de los campesinos asiáticos como casos en los que igualmente se requería la coerción extraeconómica, sustentando su observación en las formas económicas específicas de la apropiación del excedente. Y afirmaba que los campesinos en estos casos tenían la misma forma de producción material, difiriendo solo en la relación entre los productores y los apropiadores.

Por consiguiente, no puede ser que para Marx solo existiera un solo modo de producción para cada forma o tecnología productiva. Con base en su análisis, no hay motivos para que no pudiera haber varios modos de producción fundados

en la producción campesina familiar, diferenciados por diversos conjuntos de relaciones sociales de propiedad y formas de coerción por las cuales "se extraiga el plustrabajo impago de los productores directos". Esta conclusión da la razón en gran medida a la muy poco conocida afirmación de Perry Anderson de que "para establecer una tipología completa de los modos precapitalistas de producción, una condición previa es llevar a cabo una taxonomía escrupulosa y exacta de estas configuraciones legales y políticas"[6].

Más allá de las premisas iniciales

Marx se vio obligado a confrontar las cuestiones de desarrollo histórico en otras obras políticas, además del *Manifiesto*. Es más, sus lúcidas ideas en algunas de esas obras hasta llegaron a cuestionar aparentemente algunos aspectos de sus primeras ideas históricas. Por ejemplo, su crítica a la explicación sesgada de François Guizot que comparaba a la guerra civil inglesa con la Revolución Francesa, argumentando que el éxito de Inglaterra en forjar una monarquía constitucional no era una cuestión del "carácter" nacional, sino un reflejo del contexto social histórico diferente del de Francia en 1789; en especial, el hecho de que la propiedad territorial de los terratenientes ingleses *ya* era fundamentalmente "burguesa" (Marx y Engels, 1978: 251-256). Este análisis parece menoscabar su anterior opinión –extraída justamente de autores liberales como Guizot– de que Inglaterra y Francia tenían revoluciones de clase comparables y, en todo caso, que la cuestión francesa solo reflejaba un desarrollo más completo.

6. Perry Anderson (1974: 404). Lamentablemente, Anderson solo veía la posibilidad de nuevos modos de producción únicamente entre las sociedades no europeas.

En forma similar, *El dieciocho brumario de Louis Bonaparte* es un escrito demasiado perspicaz en su evaluación de la dinámica histórica como para ajustarse simplemente a la ostensible explicación que ofrecía *El Manifiesto*. El análisis de Marx de los acontecimientos a partir de la revolución, y de las clases políticamente activas de la Francia de mediados del siglo XIX, no encajan fácilmente con la idea de que la de 1789 fue una "revolución burguesa" hecha por una clase capitalista (Comninel, 1987: 202-203). Sin embargo, aunque mostraba que era un analista demasiado bueno como para forzar a los hechos para que "se adecuaran" a la teoría, no era su objetivo desarrollar ideas históricas novedosas en esas obras. Sus observaciones son valiosas para penetrar en los procesos de la política de las clases, pero él estaba abordando a los asuntos del día, no a la historia.

Sin embargo, años más tarde, Marx dedicó gran parte de su estudio a las cuestiones de la historia, por fuera de la estructura de la teoría social convencional eurocéntrica. Durante las décadas que dedicó a la crítica de la economía política y a la actividad política socialista, especialmente a la de la Asociación Internacional de Trabajadores, tuvo poco tiempo para encarar el estudio histórico. Pero en su última década, luego de que las disputas internas llevaran a la Internacional a Nueva York, continuó trabajando en las revisiones de *El capital*, y dedicó mucho espacio en su correspondencia a la política contemporánea. También emprendió nuevos estudios, preocupado por la cuestión de si las sociedades que no habían vivido la historia europea estarían condenadas a repetirla (Kevin Anderson, 2010).

La teoría social liberal en general concebía dos posibilidades para las sociedades no europeas: o eran demasiado diferentes en clima, cultura o temperamento "racial" como para seguir el ejemplo de Europa; o podrían hacerlo, a condición de que se "occidentalizaran". Marx comenzó con sus ideas influenciadas por estas opiniones, pero no concebía que la historia europea fuera la encarnación del progreso intrínseco o la realización del espíritu universal. Lo que le importaba sobre la

historia de la luchas de clases era lo que las llevaba hacia una meta a través de la emancipación social de la humanidad. Fue este compromiso, al que jamás vaciló en mantener, lo que lo condujo en una dirección diferente. Las sociedades situadas fuera de Europa, donde existía la apropiación del excedente, ya habían sufrido sus propias historias sangrientas. Si fuera posible evitar las convulsiones y los sufrimientos de la transición al modo capitalista de producción mientras se realizaba la libertad humana, sería mucho mejor.

Había dos casos particularmente notables. La India había experimentado una gran civilización basada en relaciones sociales de producción campesina diferentes a las de Europa, y luego había sido reducida a la condición colonial por Gran Bretaña. Fue sometida a las fuerzas del mercado por la principal sociedad capitalista, y gran parte de sus consecuencias socavaron sus industrias indígenas. Sin embargo, en la mayor parte de su vasto territorio, la producción campesina resistió, y hasta se fortaleció, aunque quedó sometida a las leyes y el dominio formalmente capitalistas. Rusia, en cambio, adoptó voluntariamente la cultura occidental al nivel de sus elites. No solo la sociedad aldeana campesina permaneció en gran parte imperturbable, sino que comparativamente en Rusia pudieron introducirse muy poco de las relaciones sociales capitalistas, y la servidumbre de la gleba solo fue abolida tiempo después, en el siglo XIX. Sin embargo, entre sus intelectuales, las ideas políticas occidentales fueron muy influyentes y, con ellas, las ideas radicales y revolucionarias.

Marx conocía opiniones muy variadas sobre la sociedad india, que contribuyeron a sus observaciones (acertada o equivocadamente) sobre el modo de producción "asiático". Por supuesto, las relaciones británicas con la India eran parte habitual de las noticias e informaciones económicas. Su amigo Maxim Kovalevsky lo introdujo a la obra de Lewis Morgan, y Marx, luego de haber aprendido a leer ruso por su cuenta, leyó y anotó la propia obra de Kovalevsky (Marx, 1975b). También

emprendió un detallado estudio de la historia india (Marx, 1960), y llevó a cabo otras investigaciones etnográficas (Marx, 1974). Sin embargo, hasta un siglo después de su muerte, se habían publicado muy pocos de sus estudios etnográficos/históricos. Su intención, que no pudo cumplir, de escribir sobre los estudios pioneros de las primeras formas sociales, empero, impulsó a Engels a escribir (basándose en las notas de Marx), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.

En esa época, Marx recibió un cuestionario de la rusa Vera Zasúlich, quien le preguntaba sobre sus opiniones sobre el desarrollo capitalista. En particular, quería saber sus ideas sobre "la teoría de la inevitabilidad histórica para todos los países del mundo para pasar a través de todas las fases de la producción capitalista" (Marx, 1989: n. 398), y sobre que "la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico –en una palabra, todo aquello que es lo más indiscutible e irrebatible– condena a la muerte" (Marx, 1989: n. 400). Marx redactó tres extensas respuestas antes de enviarle finalmente una carta muy corta (Marx, 1989). Hizo hincapié en que su análisis en *El capital* se refería a la transformación inevitable de la propiedad privada en *Europa occidental*, y que la ausencia histórica de la propiedad privada en las aldeas campesinas rusas creaba un contexto fundamentalmente diferente, haciendo de la preservación de la propiedad comunal potencialmente un punto de apoyo para la regeneración social en Rusia (Marx, 1989: 371; Kevin Anderson, 2010: 11-12).

Las implicancias para hoy

Sobre esa etapa avanzada de su vida, muy poco podríamos afirmar con seguridad sobre la dirección que tomaba el pensamiento de Marx, pero parece que se disponía para cuestionar la inevitabilidad del camino europeo occidental en el

desarrollo histórico. Sin embargo, al evaluar el significado de esa actitud, es necesario comprender que él no era un teórico académico interesado de una manera abstracta en la historia. Aun antes de su temprano vínculo crítico con las ideas de Hegel, Marx estaba debatiéndose con el problema de la falta de libertad humana, ante el hecho de que, como escribió Rousseau al principio de *El contrato social*, "El hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado" (Rousseau, 1987: 17). Esta preocupación lo llevó a superar su aversión inicial por Hegel, para seguir a los hegelianos de izquierda al ampliar el análisis de la alienación. Luego de su profundo y original reconocimiento de que el Estado era en sí mismo una forma de la alienación, lo que hizo que fuera el primero en argumentar (aparte de los que lo hacían desde una perspectiva religiosa), que la forma política del Estado está intrínsecamente opuesta a la verdadera libertad, fue la confrontación con la explotación realmente existente, la alienación capitalista del trabajo, lo que lo llevó a apreciar la dimensión histórica de la falta de libertad.

En sus primeros pensamientos sobre el tema en 1844, la evolución de la alienación del trabajo era simplemente la evolución de la forma social de la propiedad privada, desde el mundo antiguo hasta llegar a la moderna forma descripta por la economía política. Muy pronto, no obstante, integró este concepto de la evolución con la opinión, generalmente aceptada, de que la historia progresaba a través de etapas específicas –modos de subsistencia– pero encuadró estas etapas en relación con la explotación: la historia de las luchas de clases. Jamás propuso ninguna secuencia definitiva y única de dichas formas históricas de explotación o "modos de producción". Tampoco era necesaria tal secuencia.

Marx comprendió que las relaciones sociales de producción capitalistas constituían el desarrollo más pleno posible de la propiedad privada, la manifestación concreta de la alienación del trabajo. Mientras que todas las formas precapitalis-

tas de propiedad necesariamente dependen de la extorsión del excedente a través de una coerción extraeconómica abierta, la alienación del trabajo en el capitalismo parece ser puramente económica. Esto se deduce de la anterior privación a los productores directos del acceso a los medios fundamentales de producción, y de una separación formal y aparente de las esferas política y económica de las relaciones sociales. Como ha sugerido Ellen Meiksins Wood, se puede concebir una continuidad en las relaciones sociales de explotación, desde un extremo en el que no hay separación en absoluto entre el Estado y la propiedad (el denominado modo de producción "asiático" como lo describió Marx en el Tomo III de *El capital*) hasta la separación formal específicamente y singularmente capitalista de lo político y lo económico (Wood, 1995: 34-36). Todas las otras formas de sociedades de clases precapitalistas se ubican entre estos extremos, combinando las relaciones privadas de propiedad con la forma del Estado, y con la coerción extraeconómica teniendo un papel directo en la apropiación del excedente. Esta continuidad, sin embargo, no constituye una secuencia de etapas de desarrollo social, más allá de la forma original de la explotación social sistemática, sobre las que parecen haberse basado las "civilizaciones" originales, sin propiedad de la tierra (que no fuera a través del Estado). Solo retrospectivamente, luego de haberse establecido la excepcional forma de la producción capitalista del plusvalor a través de relaciones económicas formalmente libres, se pudo comprender propiamente a las múltiples variedades de apropiación precapitalista del excedente en su conjunto de diferencias con el capitalismo. En su variedad, no hay implicada ninguna secuencia histórica. En sus diferencias, no se manifiesta ningún "progreso". Nada hay que conduzca necesaria o teleológicamente hacia la forma capitalista de las relaciones sociales de propiedad.

La historia filosófica es fundamental y profundamente errónea, y las explicaciones marxistas convencionales de la

historia están contrapuestas a las ideas verdaderamente originales de Marx. No hay una flecha del progreso histórico, más que la que se impone luego del hecho, tomando al mundo que conocemos hoy como punto de partida para una historia de la evolución proyectada hacia el pasado. El capitalismo no era ni necesario ni inevitable, y solo su improbable desarrollo a través de los procesos históricos exclusivos de Inglaterra lo hicieron parecer hasta plausible, aunque tan difícil de comprender como para exigir una nueva área del conocimiento (Comninel, 2012b). Luego de haberse establecido y propagado por todo el mundo, sin embargo, ha transformado tanto a las relaciones sociales cotidianas que aceptamos que las argumentaciones absurdas y ahistóricas de los economistas sobre el capitalismo como algo “natural”, sean generalmente incuestionables.

Así como hubo una teleología de la evolución en el pasado, hay una operando también hoy. Sin embargo, mediante el análisis crítico de Marx, podemos comprender cómo es que el modo capitalista de producción, aunque no sea jamás el inevitable “fin de la historia”, constituye en realidad la forma final de la sociedad de clases. Al desarrollar más plenamente el potencial explotador de las relaciones de la propiedad privada, al eliminar la coerción extraeconómica, la alienación del trabajo solo deja a las relaciones económicas abstractas del intercambio del aparentemente libre mercado. Aunque no sería imposible restablecer temporalmente alguna forma de sociedad de clases que se base abiertamente en la coerción, es difícil ver cómo podría sustentarse por largo tiempo (a menos que los seres humanos nos bombardeemos o nos contaminemos hasta volver a una edad de piedra).

Por consiguiente, si las relaciones sociales capitalistas no acompañarán a la humanidad para siempre –no simplemente siglos o milenios, sino el tiempo de nuestra existencia–, tendremos que forjar un nuevo camino a seguir. Esta posibilidad y esta necesidad es lo que Marx descubrió en 1844 en el comunismo. No hay una garantía filosófica de un futuro libre de la

alienación y la explotación, pero tenemos todas las razones para creer que podemos, y debemos, crearlo.

La obra de Marx no solo ayuda a ubicar a la forma presente de la sociedad en relación con la historia de la humanidad; también nos ofrece una idea sobre cómo podríamos avanzar. La cuestión central de su obra es que la miseria y la opresión son productos de las formas de sociedad que creamos nosotros mismos, la mayoría obligada a resistir la explotación que beneficia a la minoría que detenta el poder. La historia no transcurre a través de una rígida estructura de categorías, pero tampoco es un evento fortuito y contingente, abierto a infinidad de narrativas subjetivas. Las relaciones sociales de explotación (la apropiación del excedente impuesta por la opresión) han proporcionado durante toda la historia contradicciones y limitaciones internas, e impulsos hacia el cambio, que obran en cada una de las formas sociales en las cuales se han constituido. Forma parte de las características del modo capitalista de producción que este tienda hacia la igualdad y la libertad formales, pero lo hace de tal modo que al mismo tiempo frustra la igualdad sustantiva y la verdadera libertad.

Casi todo el mundo está sometido ahora a las relaciones sociales capitalistas, pero en ninguna parte carecemos de alternativas en cuanto a nuestro futuro. No estamos sometidos por el peso muerto del pasado, aunque enfrentamos los legados de cada una de las sociedades que hemos construido a lo largo del tiempo. Marx nos dio una idea sobre cómo este mundo, con toda su complejidad, llegó a existir, pero también apuntó hacia la capacidad de unirse en la lucha contra la alienación en todas sus formas. Como en su época, pero con un mayor desarrollo aun de las contradicciones sociales intrínsecas, enfrentamos al futuro sin nada que perder, salvo nuestras cadenas.

REFERENCIAS

Anderson, Kevin, "Not Just Capital and Class: Marx on Non-Western Societies, Nationalism and Ethnicity", en *Socialism and Democracy*, Vol. 24, Nº 3, 2010, pp. 7-22.

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, NLB, 1974.

Comninel, George C., *Rethinking the French Revolution*, Londres, Verso, 1987.

Comninel, George C., "English Feudalism and the Origins of Capitalism", en *Journal of Peasant Studies*, Vol. 27, Nº 4, 2000a, pp. 1-53.

Comninel, George C., "Marx's Context", en *History of Political Thought*, T. XXI, 2000b, pp. 467-483.

Comninel, George C., "Emancipation in Marx's Early Work", en *Socialism and Democracy*, Vol. 24, Nº 3, 2010, pp. 60-78.

Comninel, George C., "Feudalism", en Fine, Ben y Saad Filho, Alfredo, eds., *The Elgar Companion to Marxist Economics*, Cheltenham, Edward Elgar, 2012a, pp. 131-137.

Comninel, George C., "*Capital* and Historical Materialism", en *Marxism21*, Vol. 9, Nº 4, invierno, 2012b, pp. 316-344.

Comninel, George C., "Critical Thinking and Class Analysis: Historical Materialism and Social Theory", en *Socialism and Democracy*, Vol. 27, Nº 1, 2013, pp. 19-56.

Engels, Friedrich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro, 1965.

Engels, Friedrich, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*, MECW, Vol. 26, 1990.

Guizot, François, *General History of Civilization in Europe*, Nueva York, Appleton, 1896.

Hegel, G.W.F., *Philosophy of History*, Nueva York, Colonial Press, 1899.

Hobsbawm, E.J., "Introduction" en Marx, Karl, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Nueva York, International Publishers, 1965.

Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
Marx, Karl, *Notes on Indian history: (664-1858)*, Nueva York, International Publishers, 1960.
Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965.
Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
Marx, Karl, *Ethnological Notebooks*, 2º ed., Lawrence Krader, ed., Assen, Van Gorcum, 1974.
Marx, Karl, "Conspectus of the Mémoires de R. Levasseur", MECW, Vol. 3, 1975a.
Marx, Karl, "Excerpts from M. M. Kovalevskij (Kovalevsky)", en Krader, Lawrence, *The Asiatic Mode of Production: Sources, Development and Critique in the Writings of Karl Marx*, Assen, Van Gorcum, 1975b, pp. 343-412.
Marx, Karl, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, MECW, Vol. 11, 1979.
Marx, Karl, *El capital*, T. I, México DF, Siglo XXI, 1983a.
Marx, Karl, *El capital*, T. III, México DF, Siglo XXI, 1983b.
Marx, Karl, "Letter to Vera Zasulich" y "Drafts of the Letter to Vera Zasulich", en MECW, Vol. 24, 1989.
Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*, Buenos Aires, CS Ediciones, 1991.
Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, "Guizot, Pour quoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi? Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre, París, 1850", MECW, Vol. 10, 1978.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.

Rousseau, Jean-Jacques, *On the Social Contract*, Indianapolis, Hackett, 1987.

Wood, Ellen Meiksins, *Democracy against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Wood, Ellen Meiksins, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, Londres, Verso, 2002.

Wood, Ellen Meiksins, "Historical materialism in 'Forms Which Precede Capitalist Production'", en Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of political economy 150 years later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008, pp. 70-92.

Wood, Ellen Meiksins, *Liberty and Property: A Social History of Western Political Thought from Renaissance to Enlightenment*, Londres, Verso, 2012.

El "mal menor" como argumento y táctica, desde Marx hasta el presente

Victor Wallis

Introducción[1]

En principio, el concepto del "mal menor" es aplicable a cualquier elección entre alternativas, ya sea por individuos o por organizaciones. Puede referirse a acciones específicas o a problemas generales, y ha sido invocado por todas las orientacio-

1. Este artículo ha sido revisado y ampliado de uno originalmente publicado (traducido al alemán, como "Kleineres Übel") en el *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Vol. VII/1, Hamburgo, Argument, 2008. Ha sido reutilizado aquí con el permiso de Wolfgang Fritz Haug, director del HKWM, a quien estoy muy agradecido por su estímulo. Para las citas originales, he mantenido el formato del HKWM, usando, por orden de aparición, NRhZ: *Neue Rheinische Zeitung* (periódico editado por Marx); MEW: *Marx Engels Werke*; CW: *Collected Works* (Lenin). Las fechas de las citaciones originales, donde son aplicables, están dadas en el formato día/mes/año. Todas las cursivas en las citas están como en los textos originales.

nes políticas. En la tradición marxista, este concepto ha sido en su mayor parte más comúnmente referido a las decisiones sobre si dar un apoyo táctico momentáneo a una u otra formación política burguesa. Pero la discusión esencial para un enfoque sobre el "mal menor" –utilicemos o no estas precisas palabras– puede surgir en los niveles de generalidad más diversos. Puede ser usado con referencia a estructuras institucionales básicas, enfrentando a la república democrática contra alguna forma de gobierno autoritario. También puede ser usado para discutir una retirada o compromiso estratégico ante las amenazas a la supervivencia de un movimiento (o un régimen). En una república democrática, puede ser usada para defender un frente unido con partidos burgueses específicos contra la represión o a favor de políticas sociales progresistas. O, en el contexto particular de las campañas electorales, puede ser usado para caracterizar la táctica de apoyar a un candidato o partido que no es de la clase obrera contra otro –una táctica que puede o no implicar argumentar que el candidato favorecido es en algún grado "menos malo"–.

En todas estas decisiones es común el compromiso subyacente de esforzarse por conquistar el presunto "bien", que a largo plazo sería la sociedad de "productores asociados" (*El capital*, T. III, cap. XLVIII) y a corto plazo es el crecimiento de un movimiento obrero independiente o la consolidación de un régimen revolucionario. Las respuestas en cada caso varían desde una posición maximalista, que afirma que la tarea positiva de promover la revolución eclipsa en importancia toda posible preocupación sobre si una expresión del poder burgués puede ser peor que otra, hasta una minimalista, que se va absorbiendo tanto con la necesidad de responder a las amenazas inmediatas que pierde de vista a la meta original del movimiento. Los maximalistas a veces usan la peyorativa expresión "*mal-menorismo*", intentando desacreditar la idea de dar siquiera un apoyo limitado y transitorio a cualquier formación burguesa. Sin embargo, de hecho, las determina-

ciones del mal menor (o la menor cantidad de daño) están intrínsecas en toda decisión que exija cálculos defensivos, en contraste con cuando se emprende una clara prosecución de una meta positiva. Es imposible evitar esos cálculos; el desafío, para un partido revolucionario, es mantenerlos dentro de límites apropiados.

Por otra parte, fuera de la tradición marxista y más allá del nivel de los cálculos puramente pragmáticos, en la década pasada el concepto del mal menor ha adquirido un papel bastante novedoso como una supuesta justificación ética para el capitalismo en una época de crisis intensificada (tanto ecológica como económicamente) y de una desenfrenada intervención militar global de los Estados Unidos.

Marx y Engels y los cálculos electorales

El debate político sobre el mal menor es tan viejo como la actividad organizada de la clase obrera. Se originó con el proyecto de constituir a la clase obrera como una fuerza política independiente. Desde un principio, Marx y Engels trabajaban en este proyecto. Ya desde 1847, gran parte de sus escritos estaban directamente relacionados con sus esfuerzos organizativas en lanzar un movimiento comunista en el contexto de la monarquía prusiana (Nimtz, 2000: 67 y ss., 93 y ss.). El reducido número de opciones electorales rápidamente los confrontó con un caso del "mal menor". Ya en junio de 1848, para Marx y Engels era evidente la alianza de la gran burguesía con la reacción feudal (NRhZ, 14/06/1848; MEW 5: 65). Discutiendo sobre las elecciones a la Asamblea constituyente prusiana del 22/01/1849, sin embargo, Marx distinguía entre las tácticas electorales del movimiento y su organización a más largo plazo: "Donde hay una lucha contra *el gobierno existente*, nos aliamos hasta con nuestros enemigos [...] ahora, *luego de* la elección, afirmamos nuevamente nuestra vieja posición implacable no

solo contra el gobierno sino también contra la oposición oficial" (NRhZ, 18/02/1849; MEW 6: 298). En este enfoque subyacía la convicción de Marx de que un Estado democrático, comparado con cualquier régimen absolutista, para el proletariado tenía la ventaja de no velar los antagonismos sociales y, por lo tanto, de proporcionar el escenario "en el que se llegn a una lucha franca y de ese modo a una solución" (NRhZ, 29/06/1848; MEW 5: 136). En este sentido, el Estado democrático, sobre cuya base social Marx no tenía ilusiones, era verdaderamente para él un "mal menor".

Sin embargo, desde el momento en que el marco institucional ya no estaba en cuestión, el énfasis de Marx cambiaría dramáticamente. Hablando en marzo de 1850 en nombre de la autoridad central de la Liga de los Comunista, Marx y Engels insistieron en "que en todas partes se pusieran los candidatos de los obreros frente a los candidatos democráticos burgueses" y que los obreros "no deben permitir que los sobornen esos argumentos de los demócratas, como por ejemplo, que al hacerlo están dividiendo al partido democrático y dando la posibilidad de triunfar a los reaccionarios" (MEW 7: 251). Pero debería notarse que en la postura a la que se referían, el único peligro que anticipaban era "la presencia de unos pocos reaccionarios en el cuerpo representativo" (Ibíd.: 251). En este marco de parlamentarismo burgués, pero sin embargo plenamente conscientes de su carácter condicional, continuarían haciendo hincapié en la centralidad de la organización obrera independiente (Draper, 1978; Nimtz, 2000). En cuanto a cualquier eventualidad en la que el Estado pudiera limitar los avances de la clase obrera, ellos no dudarían en elaborar una estrategia –y una acción– por fuera de la estructura parlamentaria. Luego del cierre en mayo de 1849 de la *Neue Rheinische Zeitung*, Engels "fue a luchar junto a las fuerzas insurreccionales" (Draper, 1978: 240); en 1895, contemplando la posibilidad real de que la clase obrera tomara el poder a través de las instituciones de

la república democrática, Engels no obstante intentó recordar a sus lectores, a pesar de la censura por parte de los editores de *Die Neue Zeit*, que las luchas decisivas podrían todavía requerir confrontaciones armadas (MEW 22: 522).

En este sentido, aunque el parlamentarismo había surgido inicialmente en Alemania como un mal menor comparado con el absolutismo, la lucha callejera pasó a ser vista como un mal menor –o al menos, bajo ciertas condiciones, como una necesidad práctica– para evitar el peligro mayor de la cooptación parlamentaria.

Lenin y el constitucionalismo burgués

En el escenario de la Rusia prerrevolucionaria, Lenin no consideró al constitucionalismo burgués como una opción viable (y menos aún un régimen potencialmente preferible), sino más simplemente como una estructura opuesta, cuyas implicancias para la organización de la clase obrera eran vastamente diferentes de las de sus propios entornos políticos. En *¿Qué hacer?* (1902), gran parte de su discusión sobre los imperativos organizativos, toma la forma de este modo de extraer conclusiones dictadas por la lejanía de Rusia respecto de esa estructura, es decir, por la falta de “libertad política” en Rusia. Sin embargo, el grado de la represión zarista estaba sujeto a cambios, dependiendo del equilibrio de las fuerzas de clase. Cuando las oportunidades para la agitación legal se multiplicaron en 1907, Lenin insistió en que el partido debía utilizarlas, para no quedar aislados de su base obrera. Votando en esa ocasión para la participación en la Duma (el débil organismo parlamentario permitido por el zar luego de 1905), Lenin suscitó las críticas de camaradas del partido que vieron esto como un acto de traición (Le Blanc, 1993: 150).

Por supuesto, esa crítica reflejaba la falta de distinción entre las decisiones tácticas o coyunturales y la meta a largo

plazo. Las decisiones tácticas habitualmente implican un compromiso. En la medida en que una sucesión de esas decisiones pueda alterar el resultado a largo plazo, el problema puede no ser tanto de traición como de un insuficiente reconocimiento de las fuerzas que están en juego. Por consiguiente, al juzgar la conveniencia o pertinencia de toda decisión táctica –o "mal menor"–, la evaluación de estas otras fuerzas deben ser un factor clave. Varias de las decisiones de Lenin ameritan una consideración teniendo todo esto en cuenta.

Su ensayo "Sobre los compromisos", escrito menos de ocho semanas antes de la revolución de octubre de 1917, fue motivado por una coyuntura similar a la de 1907. La ventaja que buscaba era la libertad de acción para los bolcheviques; la concesión que proponía era que los bolcheviques apoyarían la continuación en el poder de una coalición menchevique/socialista revolucionaria (03/09/1917; CW 25: 307). Esta concesión era, dadas las circunstancias, un "mal menor" comparado con el riesgo de que la agitación de los bolcheviques fuera reprimida antes de que ellos hubieran logrado ganar un apoyo suficiente para poder tomar el poder.

Una vez en una posición de poder estatal, los bolcheviques enfrentaron un nuevo grupo de amenazas, que sugerían la necesidad de compromisos de distintas clases. La propuesta de Lenin de firmar un acuerdo de paz desfavorable con Alemania arriesgó provocar una división en el partido bolchevique, pero en su discusión con Trotsky sobre esta decisión, afirmó que era "mejor una división en el partido que el peligro de una derrota militar de la revolución (Trotsky, 1971a: 103; cf. Lenin, *El comunismo "de izquierda": una enfermedad infantil*, CW 31: 36). Sobre el frente de la producción, Lenin presentó claramente sus llamados para una "disciplina férrea" y para depender de los expertos burgueses como "un compromiso" y "un paso atrás" (*Las tareas inmediatas del gobierno soviético*, 04/1918, CW 27: 248 y ss.), pero consideraba que estas medidas eran menos riesgosas que la alternativa, que él veía

como dominada por “el elemento de la anarquía pequeño burguesa” y que conducía a “la indisciplina, la laxitud y el caos” (CW 27: 265). Aplicó un razonamiento similar al formular la Nueva Política Económica (NEP), a la que propuso como una medida necesaria para evitar que creciera la oposición en un país donde el proletariado estaba enormemente sobrepasado por “el campesinado predominante” (Informe al X Congreso; 16/03/1921, CW 32: 265).

En todos estos casos, la elección que se hizo fue, en términos inmediatos, un éxito, en el sentido de que se preservó la posición en el poder de los bolcheviques. Esos compromisos pueden haber tenido también efectos secundarios, sin embargo, que aparecieron luego de un período más largo. Estos efectos necesitan ser tenidos en cuenta aun si no se puede desprender ninguna conclusión definitiva en cuanto al resultado de un curso de acción alternativo. Tales posibles efectos secundarios acentúan la importancia de la coyuntura particular en la que se tomó la decisión original. Entre las decisiones específicas que hemos mencionado aquí, la capitulación militar aparece en retrospectiva como la menos controvertida, dada la abrumadora oposición popular en Rusia a la continuación de la guerra. Las otras dos decisiones, aun si eran consecuencias de consideraciones apremiantes, podrían haber tenido ramificaciones más complejas. La NEP pudo haber fortalecido y alentado a sectores hostiles a la socialización y pudo haber ayudado a legitimar la emergencia eventual de estratos privilegiados. La imposición de la dura disciplina fabril ciertamente tuvo el efecto de bloquear toda posible evolución de movimientos incipientes hacia la autogestión obrera, que si hubieran tenido una oportunidad de florecer, podrían haber contrarrestado el desarrollo de rigideces burocráticas en el proceso de planeamiento.

Las elecciones del “mal menor” pueden, de esta manera, tener costos que no alcanzan a ser previstos inicialmente. Una evaluación apropiada de estos costos, por otro lado, debe

tener en cuenta no solo a la sociedad directamente afectada, sino también el impacto de la presencia de esa sociedad en la escena mundial. En el caso soviético, la toma del poder estatal bajo condiciones que estaban lejos de ser óptimas seguramente ayuda a explicar, en combinación con una intervención extranjera hostil, la emergencia de un régimen que afectaría negativamente la imagen del socialismo, pero al mismo tiempo la simple existencia de este régimen, cualesquiera que hayan sido sus defectos, puede haber facilitado progresos revolucionarios en otras partes (Wallis 1990: 56 y ss.).

¿Puede el compromiso evitar al "mal mayor"?

La discusión más acabada de Lenin sobre el compromiso se halla en *El comunismo "de izquierda"*... (1920), donde describe ejemplos de la experiencia bolchevique y de la política de los regímenes parlamentarios. Distinguiendo a las formas aceptables de compromiso de las inaceptables, explícitamente utiliza la noción del "mal menor" para describir a las primeras: "Se debe distinguir entre un hombre que cede su dinero y armas a los bandidos para disminuir el mal que estos le pueden hacer [...] y un hombre que entrega su dinero y armas a bandidos para compartir el botín" (CW 31: 38). Su ejemplo aquí para el compromiso del "mal menor" es el Tratado de Brest-Litovsk; su contraejemplo de "traición" es el papel de los partidos de la II Internacional durante 1914-1920, en el apoyo que les dieron a las políticas de guerra de sus gobiernos, como "cómplices en el bandidaje" (CW 31: 37).

Las luchas parlamentarias durante las siguientes décadas ofrecieron muchos ejemplos en los que se debatiría la opción por el mal menor. Pero generalmente sin ninguna perspectiva de llegar al poder para los partidos de izquierda. El caso más agudo de este tipo fue el que planteó el ascenso del nazismo. Sin entrar en detalles sobre los intensos debates que pro-

vocó este tema en la Alemania de Weimar, podemos notar aquí que aparte de la posición maximalista del KPD (Partido Comunista) de restar importancia a la amenaza fascista (por ejemplo, el discurso de Thälmann en el plenario de febrero de 1932 –Beetham, 1983: 162–) y la posición minimalista del SPD (Partido Socialdemócrata) de (según las palabras de Rudolf Hilferding) "un interés absoluto en la preservación de la democracia", en el discurso ante la conferencia del SPD de 1927 (Beetham, 1983: 253), existía la idea de que los partidos de izquierda, sin minimizar en modo alguno su crítica al Estado burgués, deberían al menos unir fuerzas para confrontar a los nazis. Como describió Trotsky la elección entre fuerzas políticas burguesas alternativas (1931): "En la escala musical hay siete notas. La cuestión de cuál de estas notas es 'mejor' [...] no tiene ningún sentido. Pero el músico debe saber cuándo tocar y qué notas tocar" (Trotsky, 1971b: 136). Sin embargo, no se pudo superar la división KPD/SPD, y en la elección presidencial de 1932 la única alternativa "elegible" ante Hitler fue el mariscal de campo Von Hindenburg. Esto representó un estrechamiento extremo de las opciones, en la medida en que el "mal menor" victorioso (Hindenburg) simplemente allanó el camino para su adversario nombrándolo entonces como canciller, confirmando de ese modo la idea de que la opción, tal como fue ofrecida, no era en absoluto una opción.

El "mal menor" como un imperativo inducido por el sistema: el modelo de los Estados Unidos

Considerando los marcos electorales en general, la lógica del "mal menor" es endémica en los sistemas que carecen de representación proporcional. Solo se atenúa parcialmente por las elecciones de segunda vuelta. Pero aparece claramente en las situaciones de "duopolio" partidario con votación en solo

una sola vuelta. En el caso estadounidense, esto permea todos los cálculos electorales, incluyendo el proceso de nominación, donde, sin embargo, también sirve para transmitir el poder de los contribuyentes de mucho dinero, quienes (salvo raras excepciones, puramente individuales) se rehúsan a apoyar a candidatos progresistas pero utilizan el argumento de la "elegibilidad" para racionalizar sus opciones.

El argumento de la "elegibilidad" (ilustrado en la elección de los demócratas de John Kerry para candidato presidencial en 2004 y en su reducción de la puja por la nominación a Obama vs. Hillary Clinton en 2008) es integral al "mal-menorismo". Se lo usa exclusivamente contra la izquierda. Presupone la normalidad de una plataforma económicamente conservadora y afirma que la mejor posibilidad de derrotar a su versión republicana o derechista no es ofreciendo una candidatura que rechazaría la posición conservadora, sino en cambio ofreciendo una que comparte, con solamente algunas reservas menores, sus principios centrales. El supuesto es que esos principios son los que definen la "corriente principal" del electorado (siendo el propio electorado relativamente más próspero que el 50% aproximadamente de la población adulta que no vota), y que solo es posible ganar atrayendo a esta corriente principal. En el contexto de los Estados Unidos, es evidente que la lógica del "mal-menorismo" impulsa al consenso de esa corriente principal constantemente hacia la derecha. Así, cuanto más extremas sean las posiciones tomadas por los candidatos republicanos y las personalidades de los medios de comunicación derechistas, más jugará la dirección demócrata con los temores de los votantes, en lugar de movilizarlos para programas alternativos positivos.

En el proceso legislativo se repite una dinámica similar, como se mostró en el debate de 2009-2010 sobre el sistema de salud. La dirección demócrata silenció permanentemente a los defensores de un sistema de salud auténticamente universal, permitiendo un continuo debilitamiento del proyecto de

reforma, supuestamente con la esperanza de atraer al apoyo republicano que no necesitaban (en vista de sus sustanciales mayorías en ambas cámaras del congreso) y a que de ningún modo podían esperar obtener. Gradualmente, en el curso de más de un año de un debate estrechamente circunscrito, los demócratas que inicialmente insistieron en al menos una "opción pública" limitada (un sistema plenamente público de seguro de salud ya había sido "rechazado") fueron presionados y desgastados hasta el punto en que abandonaron esa demanda y aceptaron una medida que, aunque agregaba una capa de subsidios y regulaciones, reafirmaba un régimen incrementado de seguro de salud privado como un "mal menor" comparado con el plan anterior en el que la cantidad de los que carecían totalmente de seguro había alcanzado a aproximadamente 50 millones.

Es importante hacer la salvedad de señalar que el enfoque del "mal menor" no siempre se lo hace sin justificación política. Como lo sugiere la larga historia de organizaciones revolucionarias, una retirada a tiempo es preferible a una derrota segura. En el marco partidario estadounidense, sin embargo, el mal-menorismo refleja una complicidad virtual entre los dos partidos implicados, comparable al tratamiento del "policía bueno/policía malo" en los interrogatorios. De este modo, la dinámica electoral despliega un escenario en el que los dos partidos comparten los supuestos ideológicos básicos y en el que, a pesar de cualquier diferencia entre sus respectivas posiciones retóricas (y sus correspondientes electorados populares), los principales patrocinadores financieros habitualmente contribuyen no solo a uno de estos partidos, sino a ambos (Parenti, 2002: 194-214; cf. Brenner, 1988).

La simbiosis resultante ha creado una situación en la que los demócratas como partido no solo no logran desafiar ideológicamente a los republicanos, sino que tampoco hacen valer sus derechos y garantías procesales frente a la corrupción del proceso electoral (Miller, 2007). De ese modo reducen aún

más el impacto potencial de todo apoyo que pudieran atraer. El resultado final es que una votación por el "mal menor" sirve principalmente como un mecanismo legitimador, con muy poco efecto sobre la política. Los sectores sociales que de esa manera se confirman en el poder se van progresivamente inmunizando contra toda restricción legal, en la medida en que los instrumentos para obligarlos a rendir cuentas se vuelven cada vez más inoperantes.

Los ejemplos de mal-menorismo de ningún modo están limitados a los Estados Unidos, aún si allí es donde su efecto debilitador sobre la izquierda es más evidente. Otro ejemplo notable fue la elección presidencial en Francia en 2002, cuando en la primera ronda electoral, el candidato derechista Le Pen pasó inesperadamente a superar al centroizquierdista Jospin. En la segunda vuelta entre Le Pen y el presidente Chirac, la mayoría de la izquierda apoyó a Chirac, a pesar de las evidentes posiciones políticas de este. El resultado opuesto en la segunda vuelta, reflejando la limitada atracción del enfoque principalmente negativo implicado por el "mal menor", se lo vio en la elección de 2005 en Irán, donde el candidato menos teocrático Rafsanjani fue derrotado por Ahmadinejad. De este modo, sea que el candidato del "mal menor" gane o pierda, las fuerzas de la izquierda continúan siendo marginadas. Un ejemplo final de este efecto es la crónica situación en el territorio colonial estadounidense de Puerto Rico, cuyo estatus actual, con su autonomía cultural parcial, les parece a la mayoría de los ciudadanos locales, incluyendo los muchos que se identifican con los reclamos de independencia, como un mal menor comparado con la absorción completa en los Estados Unidos.

¿Mal menor o bien mayor?

Desde la época de la revolución bolchevique hasta el colapso del bloque soviético, hubo fundamentos para argumentar que

la órbita socialista se estaba expandiendo. Sus rasgos negativos podían ser racionalizados como fenómenos transitorios cuya severidad podría esperarse que disminuiría con el tiempo, y una presencia socialista en la arena internacional podía ser considerada como un bastión contra las manifestaciones más adversas del capitalismo. Era con ese espíritu que Lukács pudo decir, en 1968, "siempre he pensado que era mejor vivir en la peor forma de socialismo que en la mejor forma de capitalismo" (Lukács, 1971: 58).

Con el "nuevo orden mundial" posterior a 1989, sin embargo, el discurso del mal menor tomó una nueva dimensión. En interés del capital, el desmantelamiento del "socialismo existente" debía resultar permanente. Aunque las tendencias polarizadoras del capitalismo no mostraban señales de disminuir, sus defensores dejaron de ensalzar las virtudes del sistema para proclamar simplemente que cualesquiera puedan ser las virtudes o defectos del capitalismo, "no hay alternativa". Más precisamente, ningún descubrimiento sobre el capitalismo podría igualar, desde este punto de vista, al mal implacable del "comunismo". El ampliamente difundido *Livre noir du Communisme* (Courtois et al., 1997) buscó sobre todo poner al comunismo al mismo nivel moral que el nazismo, aunque al mismo tiempo insinuando, por su tendencioso cálculo de víctimas mortales (Perrault, 1997: 22 y ss.), que el comunismo era aún peor. *The Livre noir* a su vez incitó una serie de conferencias internacionales en 2000-2001, culminando en una antología titulada *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices* [*El mal menor: enfoques morales a las prácticas de genocidio*] (Dubiel y Motzkin, 2004: 2). Las discusiones aquí son más cuidadosas al juzgar a uno como "peor" o "menos malo" que el otro. Sin embargo, reviviendo el concepto unificador del totalitarismo, relacionando implícitamente al "comunismo" con el socialismo, aunque divorciando al nazismo del capitalismo, e ignorando al registro histórico y continuo de atrocidades masivas e intervenciones militares

alentado por el capitalismo (Curtin, 1969; Chomsky y Herman, 1979; Stannard, 1992; Blum 2003), los ensayos de conjunto apuntan a convencer que no hay otro “mal menor” que las instituciones de la democracia liberal (burguesa).

La justificación del capitalismo basada en llamar a la democracia liberal como “el mal menor” es elevada al nivel de doctrina por Ignatieff (2004). El “mal mayor” pasa a ser ahora el terrorismo en lugar del totalitarismo, pero el argumento es el mismo. Entonces, si una democracia liberal, definiendo su programa como contraterrorista, emplea prácticas de tortura, estas por definición son para Ignatieff (suponiendo que han sido observados ciertos requisitos procesales) “males menores” (ver Friel y Falk, 2004: 151 y ss.). Ahora, como antes, al carácter capitalista de los gobiernos capitalistas liberales –y por esa razón de sus prioridades globales– simplemente no se lo menciona. Al “terrorismo” se lo llama así solo cuando se dirige contra estos gobiernos (o sus aliados), nunca cuando se lo lleva a cabo en su nombre (ver Ray y Schaap, 2003; Herman y Peterson, 2010). Se aceptan literalmente y sin cuestionar las racionalizaciones políticas de los gobiernos capitalistas liberales, y no se considera la posibilidad –dramatizada en el desafío venezolano posterior a 1998 a la hegemonía estadounidense– de que lo que más podrían temer estos gobiernos no es a la supresión de la democracia sino más bien a su verdadera implementación (Wallis, 2006: 18).

Irónicamente, la actual ostentación ideológica del argumento del “mal menor” sirve a los intereses de una fuerza política (la clase dominante estadounidense), a la que en verdad puede concebirse, por lo que respecta a su poder, su alcance, su agenda económica, y sus armas para imponerla, como el mayor mal del mundo. No afirmamos esto último en un sentido cósmico o teológico, sino que nos basamos estrictamente en términos de (1) la cantidad de seres humanos perjudicados a escala global, económica y militarmente; (2) la incidencia de la imposición directa a través de ocupaciones militares;

(3) el carácter extremo de las técnicas de control que se están aplicando; y (4) el carácter sistémico y no negociable de las prioridades subyacentes, concretamente, las del capital. De este modo, los Estados Unidos es el país donde menos restringido está el poder del capital y en el que, por consiguiente, más se obstruye a las políticas que reflejen las prioridades de defensa ambiental o de utilidad social, o que beneficien a los trabajadores. No casualmente, es también, como hemos visto, el país en el que el cálculo del "mal menor" define más plenamente los límites de los debates sobre políticas, y en el que, como resultado, están más cerradas las oportunidades para las alternativas electorales positivas.

Marx y Engels señalaron tempranamente en su obra que las ideas dominantes de una sociedad son las ideas de su clase dominante. Lo que refleja este más reciente giro del argumento del mal menor es el hecho de que una "idea dominante" central del capital, consagrada durante mucho tiempo, que es la equiparación del capitalismo con la democracia, ha perdido totalmente la credibilidad. En otras palabras, desde que la política capitalista "normal" ha perdido sus trampas democráticas, no puede idear otra lógica legitimadora que la pretensión de ser "menos mala" que una alternativa a la que define como intrínsecamente comprometida con la imposición del terror. La hegemonía del capital ha sufrido así un golpe decisivo, y sus ideólogos han tenido que dar un salto intelectual desesperado para poder argumentar que el sistema que ellos defienden representa otros intereses que los de sus propietarios.

Beetham, David, *Marxists in the Face of Fascism*, Manchester, Manchester University Press, 1983.

Blum, William, *Killing Hope: U.S. Military and CIA Interventions Since World War II*, Monroe, ME, Common Courage Press, 2003.

Brenner, Leni, *The Lesser Evil [The Democratic Party]*, Secaucus, NJ, Lyle Stuart, 1988.

Chomsky, Noam y Herman, Edward, *The Washington Connection and Third World Fascism*, Boston, South End Press, 1979.

Cockburn, Alexander y St. Clair, Jeffrey, eds., *Dime's Worth of Difference: Beyond the Lesser of Two Evils*, Oakland, AK Press, 2004.

Courtois, Stéphane et al., *Le livre noir du Communisme: Crimes, terreur, repression*, París, R. Laffont, 1997.

Curtin, Philip D., *The Atlantic Slave Trade: A Census*, Madison, University of Wisconsin Press, 1969.

Draper, Hal, *Karl Marx's Theory of Revolution*, Vol. II: The Politics of Social Classes, Nueva York, Monthly Review Press, 1978.

Dubiel, Helmut y Motzkin, Gabriel, eds., *The Lesser Evil: Moral Approaches to Genocide Practices*, Londres, Routledge, 2004.

Friel, Howard y Falk, Richard, *The Record of the Paper: How the New York Times Misreports US Foreign Policy*, Londres, Verso, 2004.

Herman, Edward S. y Peterson, David *The Politics of Genocide*, Nueva York, Monthly Review Press, 2010.

Ignatieff, Michael, *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

Le Blanc, Paul, *Lenin and the Revolutionary Party*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1993.

Lukács, Georg, "Interview", en *New Left Review*, Nº 68, julio-agosto, 1971.
Miller, Mark Crispin, *Fooled Again: The Real Case for Electoral Reform*, Nueva York, Basic Books, 2007.
Nimtz, August H. Jr., *Marx and Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough*, Albany, SUNY Press, 2000.
Parenti, Michael, *Democracy for the Few*, 7º ed., Boston, St. Martin's Press, 2002.
Perrault, Gilles, "Communisme, les falsifications d'un 'livre noir'", en *Le Monde diplomatique*, París, diciembre, 1997.
Rabinowitch, Alexander, *The Bolsheviks Come to Power: The Revolution of 1917 in Petrograd*, Chicago, Haymarket Books, 2004.
Ray, Ellen y Schaap, William H., eds., *Covert Action: The Roots of Terrorism*, Melbourne, Ocean Press, 2003.
Stannard, David E., *American Holocaust: Columbus, Christianity, and the Conquest of the Americas*, Nueva York, Oxford University Press, 1992.
Trotsky, Leon, *Lenin: Notes for a Biographer*, Traducción Tamara Deutscher, Nueva York, Capricorn Books, 1971a.
Trotsky, Leon, "For a Workers' United Front Against Fascism (8 Dec. 1931)", en *The Struggle Against Fascism in Germany*, Nueva York, Pathfinder Press, 1971b.
Wallis, Victor, "Marxism in the Age of Gorbachev", en *Socialism and Democracy*, Nº 11, septiembre, 1990.
Wallis, Victor, "Socialism and Democracy during the First 20 Years of *Socialism and Democracy*", en *Socialism and Democracy*, Nº 40, marzo, 2006.

Revisitando la concepción de la alienación en Marx

Marcello Musto

1. Introducción

La alienación puede situarse entre las teorías más relevantes y discutidas del siglo XX, y la concepción de la misma elaborada por Marx asume un rol determinante en el ámbito de las discusiones desarrolladas sobre el tema. Sin embargo, a diferencia de lo que se podría imaginar, el curso de su afirmación no fue en absoluto lineal, y la publicación de algunos textos inéditos de Marx conteniendo reflexiones sobre la alienación, han representado hitos significativos en la transformación y propagación de esta teoría.

A lo largo de los siglos, el término *alienación* fue utilizado muchas veces y con diferentes significados. En el discurso teológico, designaba la distancia entre el hombre y Dios; en las teorías del contrato social, servía para indicar la pérdida de la libertad originaria del individuo; mientras que en la economía

política inglesa, fue utilizado para describir a la cesión de la propiedad privada de la tierra o de la mercancía. Sin embargo, la primera exposición filosófica sistemática de la alienación solo apareció a comienzos del siglo XIX y fue obra de G.W.F. Hegel. En *La fenomenología del espíritu* (1807), Hegel hizo de la misma la categoría central del mundo moderno y adoptó los términos *Entäusserung* (literalmente, autoexteriorización o renunciamiento) y *Entfremdung* (extrañamiento, escisión) para representar el fenómeno por el cual el espíritu deviene el otro de sí mismo en la objetividad. Esta problemática fue muy importante también para los autores de la izquierda hegeliana, y para la concepción de la alienación religiosa expuesta por Feuerbach en *La esencia del cristianismo* (1841) –o sea, la crítica del proceso por el cual el ser humano se convence de la existencia de una divinidad imaginaria y se somete a ella– contribuyendo en forma significativa al desarrollo del concepto. Posteriormente, la alienación desapareció de la reflexión filosófica, y ninguno de los principales pensadores de la segunda mitad del siglo XIX le prestó una particular atención. Hasta el mismo Marx usó raramente el término en las obras publicadas durante su vida, y el término también estuvo totalmente ausente en el marxismo de la II Internacional (1889-1914).

Sin embargo, durante este período, varios autores desarrollaron conceptos que luego serían asociados con la alienación. Émile Durkheim, por ejemplo, en sus obras *La división del trabajo* (1893) y *El suicidio* (1897), utilizó el término “anomia” para indicar un conjunto de fenómenos que se manifestaban en la sociedad, en los que las normas que garantizaban la cohesión social entraban en crisis a raíz del alto desarrollo de la división del trabajo. Las tendencias sociales que han tenido lugar luego de los inmensos cambios en el proceso productivo también constituyeron el fundamento de las reflexiones de sociólogos alemanes. George Simmel, en *La filosofía del dinero* (1900), dedicó mucha atención al predominio de las instituciones sociales sobre los individuos y la creciente

despersonalización de las relaciones humanas, mientras Max Weber, en su *Economía y sociedad* (1922), explicó largamente los conceptos de la "burocratización" y el "cálculo racional" en las relaciones humanas, considerándolos como la esencia del capitalismo. Pero estos autores consideraban a estos fenómenos como hechos inevitables, y sus reflexiones reflejaban el deseo de mejorar el orden social y político existente, y, por cierto, no el de reemplazarlo por otro diferente.

2. El redescubrimiento de la alienación

Fue gracias a György Lukács que se redescubrió la teoría de la alienación, cuando en *Historia y conciencia de clase* (1923) se refirió a ciertos pasajes de *El capital* de Marx (1867), en particular en el párrafo dedicado al "fetichismo de la mercancía" (*Der Fetsichcharakter der Ware*) elaboró el concepto de reificación (*Verdinglichung*, *Versachlichung*) para describir el fenómeno por el que la actividad laboral se contrapone al hombre como algo objetivo e independiente, y lo domina mediante leyes autónomas y ajenas a él. Pero en los tramos fundamentales, la teoría de Lukács era todavía similar a la hegeliana, pues concebía la reificación como "un hecho estructural fundamental". Posteriormente, luego de que la aparición de una traducción francesa[1] le diera a esta obra una gran influencia entre los estudiosos y los militantes de izquierda, Lukács decidió republicar su texto en una nueva edición con un largo prólogo autocrítico (1967), en el cual, para aclarar su posición, afirmó que "*Historia y conciencia de clase* sigue a Hegel en la medida que, también en este libro, identifica a la extrañación con la objetificación" (1969: xxv).

1. *Histoire et conscience de clase*, trad. Kostas Axelos y Jacqueline Bois, París, Minuit, 1960.

Otro autor que en la década de 1920 prestó gran atención a esta temática fue Isaak Rubin, en cuyo libro *Ensayos sobre la teoría marxista del valor* (1928) afirmaba que la teoría del fetichismo de la mercancía constituía "la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor" (Rubin, 1974: 53). Para este autor ruso, la reificación de las relaciones sociales de producción representaba "un fenómeno real de la economía mercantil-capitalista" (Ibíd.: 76), y consistía en la "materialización" de las relaciones de producción, y no una simple "mistificación" o ilusión ideológica:

> Esa es una de las características de la estructura económica de la sociedad contemporánea [...]. El fetichismo no solo es un fenómeno de la conciencia social, sino del ser social (Ibíd.: 108).

A pesar de estas lúcidas ideas, proféticas si consideramos la época en que fueron escritas, la obra de Rubin no logró contribuir a estimular el conocimiento de la teoría de la alienación, dado que solo fue conocida en Occidente cuando se la tradujo al inglés en 1972 (y del inglés a otros idiomas). El hecho decisivo que revolucionó finalmente la difusión del concepto de alienación fue la aparición en 1932 de los *Escritos económico-filosóficos de 1844*, un texto inédito, perteneciente a la producción juvenil de Marx. De este texto emerge el rol principal o de primer plano que había conferido Marx a la teoría de la alienación durante una importante fase de la formación de su concepción: la del descubrimiento de la economía política[2].

2. En realidad, Marx ya había usado el concepto de alienación antes de haber escrito dichos *Manuscritos*. En un texto publicado en el *Deutsch-Französische Jahrbücher* (febrero de 1844) escribió: "Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia, es desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política" (Marx, 1965: 11).

En efecto, Marx, mediante la categoría del trabajo alienado [*entfremdete Arbeit*][3], no solo desplazó la problemática de la alienación desde la esfera filosófica, religiosa y política a la económica de la producción material; sino también hizo de esta última la premisa para poder comprender y superar las primeras. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se describe a la alienación como el fenómeno mediante el cual el producto del trabajador surge frente a este último "como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor". Para Marx:

> La *enajenación* [Entäusserung] del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, sino que también el trabajo existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él: significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno (Marx, 2004: 106-107).

Junto a esta definición general, Marx enumeró cuatro diferentes tipos de alienaciones que indicaban cómo era alienado el trabajador en la sociedad burguesa: (a) del producto de su trabajo, que deviene "un objeto ajeno que tiene poder sobre él"; (b) en su actividad laboral, que él percibe como "dirigida contra sí mismo", como si "no le perteneciera a él" (Ibíd.: 110); (c) del "ser genérico del hombre", que se transforma en "un ser ajeno a él"; y (d) de otros seres humanos , y en relación con su trabajo y el objeto de su trabajo (Ibíd.: 114)[4].

---

3. En los escritos de Marx se halla el término *Entfremdung* tanto como *Entäusserung*. En Hegel estos términos tenían diferentes significados, pero Marx los utiliza como si fueran sinónimos. Ver Marcella D'Abbiero (1970: 25-27).
4. Para una explicación de la cuádruple tipología de la alienación en Marx, ver Bertell Ollman (1971: 136-152).

Para Marx, a diferencia de Hegel, la alienación no coincidía con la objetivación como tal, sino con una precisa realidad económica y con un fenómeno específico: el trabajo asalariado y la transformación de los productos del trabajo en objetos que se contraponen a sus productores. La diferencia política entre estas dos posiciones es enorme. Contrariamente a Hegel, que había representado la alienación como una manifestación ontológica del trabajo, Marx concebía este fenómeno como la característica de una determinada época de la producción, la capitalista, considerando que era posible superarla, mediante "la emancipación de la sociedad respecto de la propiedad privada" (Marx, 2004: 118-119). Consideraciones análogas fueron desarrolladas en los cuadernos que contenían extractos de *Elementos de economía política*, de James Mill:

> El trabajo sería la manifestación libre de la vida y, por consiguiente, el disfrute de la vida. Pero en el marco de la propiedad privada, eso es la alienación de la vida, pues trabajo para vivir, para procurarme los medios de vida. Mi trabajo no es vida. Más aún, en mi trabajo se afirmaría el carácter específico de mi individualidad porque sería mi vida individual. El trabajo sería pues mi auténtica y activa propiedad. Pero en las condiciones de la propiedad privada mi individualidad es alienada hasta el punto en que esta actividad me es odiosa, para mí es una tortura y solo la apariencia de una actividad y por lo tanto solo es una actividad forzada que se me impone, no por una necesidad interna, sino por una necesidad exterior arbitraria (Marx, 1992: 278).

De este modo, aun en estos fragmentarios y a veces vacilantes textos juveniles, Marx trató a la alienación siempre desde un punto de vista histórico, nunca desde un punto de vista natural.

3. Las concepciones no marxistas de la alienación

Sin embargo, pasaría mucho tiempo antes de que se pudiera afirmar una concepción histórica, no ontológica, de la aliena-

ción. En efecto, la mayor parte de los autores que, en las primeras décadas del siglo XX, se ocupó de esta problemática, lo hacía siempre considerándola un aspecto universal de la existencia humana. Por ejemplo, en *Ser y Tiempo*, Martín Heidegger (1927), abordó el problema de la alienación desde un punto de vista meramente filosófico y consideró a esta realidad como una dimensión fundamental de la historia. La categoría que usó para describir la fenomenología de la alienación fue la de la "caída" [*Verfallen*]: es decir, la tendencia a estar-ahí [*Dasein*] –que en la filosofía heideggeriana indica la constitución ontológica de la vida humana– a perderse en la inautenticidad y el conformismo hacia el mundo que lo circunda. Para él, "el estado de caída en el 'mundo' designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad"; un territorio, por consiguiente, completamente diferente de la fábrica y de la condición obrera fabril, que se hallaba en el centro de las preocupaciones y de las elaboraciones teóricas de Marx. Además, esta condición de la "caída" no era considerada por Heidegger como una condición "mala y deplorable que, en una etapa más desarrollada de la cultura humana, pudiera quizá ser eliminada", sino más bien como una característica ontológico-existencial, "un modo existencial de estar-en-el-mundo"[5].

También Herbert Marcuse, que a diferencia de Heidegger conocía bien la obra de Marx, identificó la alienación con la

5. Ver Martín Heidegger, *Ser y tiempo*, Escuela de Filosofía Universidad Arcis, en <www.philosophia.cl>. En el prólogo de 1967 a su reeditado libro *Historia y conciencia de clase*, Lukács observó que en Heidegger la alienación se convertía en un concepto políticamente inocuo, que "sublimaba una crítica de la sociedad en un problema puramente filosófico" (Lukács, 1969: xxiv). Heidegger también trató de distorsionar el significado del concepto de la alienación de Marx. En su *Carta sobre el humanismo* (1946), elogió a Marx porque en él la "alienación alcanza una dimensión esencial de la historia" (Heidegger, 1993: 243), lo cual es una afirmación falsa porque no está presente en ninguno de los escritos de Marx.

objetivación en general, no con su manifestación en las relaciones capitalistas de producción. En un ensayo publicado en 1933, sostiene que "el carácter de 'carga' del trabajo" (Marcuse, 1970: 35) no podía ser atribuido simplemente a "ciertas condiciones en la ejecución del trabajo, o sobre su condicionamiento técnico-social" (Ibíd.: 22), sino que se debía considerar como uno de sus rasgos fundamentales:

> Al trabajar, el trabajador está "en la cosa" tanto si está frente a una máquina, como desarrollando un plan técnico, tomando medidas de organización, investigando problemas científicos o impartiendo enseñanzas, etcétera. En su hacer, él se deja guiar por la cosa, subordinándose y atándose a su normatividad, incluso cuando domina su objeto [...]. En todo caso, el trabajador no está "consigo mismo", [...] más bien se pone a disposición de lo-otro-que-él, está en ello, en eso-otro; incluso cuando ese hacer llena su propia vida, libremente aceptada. Esta enajenación y alienación de la existencia, [...] es por principio imposible de suprimir (Ibíd.: 35).

Para Marcuse, por consiguiente, había una "negatividad esencial del trabajo" que él consideraba que pertenecía a "la negatividad enraizada en la entidad de la existencia humana misma" (Ibíd.: 35). La crítica de la alienación deviene, así, una crítica de la tecnología y el trabajo en general. La superación de la alienación solo se la consideraba posible en el momento del juego, momento en el cual el hombre podía alcanzar la libertad que se le negaba en la actividad productiva: "En un solo lanzamiento de una pelota del jugador, reside un triunfo infinitamente mayor de la libertad del ser humano sobre la objetividad que en la más grande realización de un trabajo técnico" (Ibíd.: 18-19).

En *Eros y civilización* (1955), Marcuse tomó distancia de la concepción marxiana, de manera similar. Allí afirmó que la emancipación humana solo podría realizarse mediante la liberación del trabajo y a través de la afirmación de la libido y el

juego de las relaciones sociales. Descartaba definitivamente la posibilidad de superar la explotación mediante el nacimiento de una sociedad basada en la propiedad común de los medios de producción, puesto que el trabajo en general, no solo el trabajo asalariado, era considerado de la siguiente manera:

> Trabajo que está al servicio de un aparato que ellos [la vasta mayoría de la población] no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos deben someterse si quieren vivir. Y este poder se hace más ajeno conforme la división del trabajo llega a ser más especializada. [...] Trabajan [...] *enajenados* [...]. Porque el trabajo enajenado es la ausencia de gratificación, la negación del principio del placer (Marcuse, 1985: 54).

La norma cardinal contra la que los seres humanos deberían rebelarse sería el "*principio de actuación*" impuesto por la sociedad. Pues, para Marcuse:

> El conflicto entre la sexualidad y la civilización se despliega con este desarrollo de la dominación. Bajo el dominio del principio de actuación, el cuerpo y la mente son convertidos en instrumentos del trabajo enajenado; solo pueden funcionar como tales instrumentos si renuncian a la libertad del sujeto-objeto libidinal que el organismo humano es y desea ser [...]. El hombre existe [...] como un instrumento de la actuación enajenada (Ibíd.: 55)[6].

Por consiguiente, él sostiene que la producción material, aunque fuera organizada en forma justa y racional, "nunca podrá ser el campo de la libertad y la gratificación. [...] La esfera ajena al trabajo es la que define la libertad y su realización" (Marcuse, 1985: 151). La alternativa propuesta por Marcuse era abandonar el mito prometeico tan caro a Marx

---

6. Georges Friedmann opinaba igual, y sostenía en *The Anatomy of Work* (1964) que la superación de la alienación solo era posible luego de la liberación del trabajo.

para llegar a un horizonte dionisíaco: la "liberación de Eros" (Ibíd.: 149). A diferencia de Freud, quien había sostenido en *La civilización y sus descontentos* (1929) que una organización no represiva de la sociedad implicaría una regresión peligrosa del nivel de civilización alcanzado en las relaciones humanas, Marcuse estaba convencido de que, si la liberación de los instintos tuviera lugar en una "sociedad libre" tecnológicamente avanzada (Ibíd.: 190) al servicio del hombre, no solo habría favorecido "un desarrollo del progreso" sino también creado "nuevas y durables relaciones de trabajo" (Ibíd.: 149)[7].

Pero sus indicaciones sobre cómo debería tomar cuerpo esta nueva sociedad fueron más bien vagas y utópicas. Marcuse terminó promoviendo la oposición al dominio tecnológico en general, por lo cual su crítica de la alienación ya no era más utilizada contra las relaciones capitalistas de producción, y comenzó a desarrollar reflexiones sobre el cambio social tan pesimistas como la de incluir a la clase obrera entre los sujetos que operaban en defensa del sistema.

La descripción de una alienación generalizada, producto de un control social invasivo y de la manipulación de las necesidades, creada por la capacidad de influencia de los medios de comunicación de masas, fue teorizada también por otros dos principales exponentes de la Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno. En *Dialéctica del iluminismo* (1944) afirmaron que "la racionalidad técnica es hoy la racio-

---

7. Cfr. la evocación de "una 'razón libidinal' que no solo sea compatible sino que inclusive promueva el progreso hacia formas más altas de libertad civilizada" (pág. 186). Sobre este tema cfr. el magistral libro de Harry Braverman, *Lavoro e capitale monopolístico* (1978), en el cual el autor sigue los principios de "la visión marxista que no combate a la ciencia y la tecnología en cuanto tales, sino solo al modo en el cual son reducidas a instrumentos de dominio, con la creación, el mantenimiento y la profundización de un abismo entre las clases sociales" (ivi, pág. 6).

nalidad del dominio. Y el carácter forzado [...] de la sociedad alienada de sí misma" (Horkheimer y Adorno, 1944: 147). De este modo, habían puesto en evidencia que, en el capitalismo contemporáneo, incluso la esfera del tiempo del ocio, libre y alternativa al trabajo, había sido absorbida en los engranajes de la reproducción del consenso.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el concepto de la alienación también llegó al psicoanálisis. Quienes se ocuparon partieron de la teoría de Freud, por la cual, en la sociedad burguesa, el hombre está puesto ante la necesidad de elegir entre la naturaleza y la cultura, y para poder disfrutar la seguridad garantizada por la civilización debe necesariamente renunciar a sus propias pulsiones (Freud, 1962: 62). Algunos psicólogos relacionaron a la alienación con las psicosis que se manifestaban, en algunos individuos, como resultado de esta conflictiva elección. Por consiguiente, toda la vasta problemática de la alienación quedaba reducida a un mero fenómeno subjetivo. El autor que más se ocupó de la alienación desde el psicoanálisis fue Erich Fromm. A diferencia de la mayoría de sus colegas, jamás separó sus manifestaciones del contexto histórico capitalista; en verdad, con sus libros *La sociedad sana* (1955) y *El concepto del hombre en Marx* (1961) se sirvió de este concepto para tratar de construir un puente entre el psicoanálisis y el marxismo. Pero, asimismo, Fromm afrontó esta problemática privilegiando siempre el análisis subjetivo, y su concepción de la alienación, a la que resumió como "un modo de experiencia en el que el individuo se percibe a sí mismo como un extraño" (Fromm, 1965: 111), siguió estando muy circunscripta al individuo. Además, su interpretación del concepto en Marx solo se basó en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y se caracterizó por una profunda incomprensión de la especificidad y la centralidad del concepto del trabajo alienado en el pensamiento de Marx. Esta laguna le impidió dar la debida importancia a la alienación objetiva

(la del trabajador en el proceso laboral y respecto del producto de su trabajo) y lo llevó a sostener, precisamente por haber pasado por alto la importancia de las relaciones productivas, posiciones que parecen hasta ingenuas:

> Marx creía que la clase trabajadora era la clase más enajenada [...]. No previó la medida en la que la enajenación había de convertirse en la suerte de la gran mayoría de la gente [...]. El empleado, el vendedor, el ejecutivo están actualmente todavía más enajenados que el trabajador manual calificado. El funcionamiento de este último todavía depende de la expresión de ciertas cualidades personales, como la destreza, el desempeño de un trabajo digno de confianza, etcétera, y no se ve obligado a vender en el contrato su "personalidad", su sonrisa, sus opiniones[8].

Entre las principales teorías no marxistas de la alienación hay que mencionar, por último, la asociada con Jean-Paul Sartre y los existencialistas franceses. En la década de 1940, en un período caracterizado por los horrores de la guerra, de la consiguiente crisis de la conciencia y, en el panorama francés, del neohegelianismo de Alexandre Kojève (1980), el fenómeno de la alienación fue considerado como una referencia frecuente, tanto en la filosofía como en la literatura narrativa[9]. Sin embargo, también en estas circunstancias, la concepción de la alienación asume un perfil mucho más genérico que el que expuso Marx. Esa concepción se identificaba con un descontento confuso del hombre en la sociedad, con una separación entre la personalidad humana y el mundo de la experiencia, y,

---

8. Fromm (1978: 67). Esta incomprensión del carácter específico del trabajo alienado aparece en sus textos sobre la alienación en la década de 1960. En un ensayo publicado en 1965 dijo: "Para entender plenamente el fenómeno de la alienación [. . .] hay que examinar su relación con el narcisismo, la depresión, el fanatismo y la idolatría" (Fromm, 1966: 266).

9. Cfr. *La náusea*, de Jean-Paul Sartre, y Albert Camus, *El extranjero*, en <http://www.ciudadseva.com/textos/novela/fra/camus/el_extranjero.htm>.

significativamente, como una *condition humaine* no eliminable. Los filósofos existencialistas no proporcionaban un origen social específico para la alienación, sino que la asimilaban con toda "facticidad" (sin duda, el fracaso de la experiencia soviética favoreció la afirmación de esta posición), concebían la alienación como un sentido genérico de la alteridad humana. En 1955, Jean Hippolyte expuso esta posición en una de las obras más significativas de esta tendencia filosófica: *Ensayos sobre Marx y Hegel*, del siguiente modo:

> [La alienación] no parece ser reducible solamente al concepto de la alienación del hombre bajo el capitalismo, tal como la comprende Marx. Esta última solo es un caso particular de un problema más universal de la autoconciencia humana que, no pudiendo autoconcebirse como un *cogito* aislado, solo puede autorreconocerse en un mundo que construye, en los otros yoes que reconoce y por quienes es ocasionalmente enajenado. Pero esta forma de autodescubrimiento a través del Otro, esta objetivación, siempre es más o menos una alienación, *una pérdida del yo y simultáneamente un autodescubrimiento*. De esta manera la objetivación y la alienación son inseparables, y su unión es simplemente la expresión de una tensión dialéctica observada en el mismo movimiento de la historia (Hyppolite, 1969: 88).

Marx había contribuido a desarrollar una crítica del sometimiento humano, basada en el antagonismo con las relaciones capitalistas de producción. Los existencialistas, en cambio, siguieron una trayectoria opuesta, tratando de reabsorber el pensamiento de Marx, a través de aquellas partes de su obra juvenil que podían resultar más útiles para sus propias tesis, en una discusión sin una crítica histórica específica[10] y a veces meramente filosófica.

10. Cf. István Mészáros (1970: 241 y ss.).

4. El debate sobre el concepto de alienación en los escritos juveniles de Marx

En la discusión sobre la alienación que se desarrolló en Francia, se recurrió frecuentemente a la teoría de Marx. Sin embargo, en este debate, a menudo solo se examinaban a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.* Ni siquiera se ponían en consideración los fragmentos de *El capital* sobre los que Lukács había construido su teoría de la reificación en los años veinte. Más aún, a algunas frases de los *Manuscritos de 1844* se las separaba completamente de su contexto y eran transformadas en citas sensacionalistas que supuestamente se destinaban a demostrar la existencia de un "nuevo Marx" radicalmente diferente de lo que hasta entonces se conocía, saturado de filosofía y exento del determinismo económico que atribuían algunos críticos a *El capital* (a menudo, sin haberlo leído). Aunque también respetaban al manuscrito de 1844, los existencialistas franceses privilegiaron exageradamente al concepto de la autoalienación [*Selbstentfremdung*], o sea el fenómeno de la alienación del trabajador respecto del género humano y de otros como él –un fenómeno que Marx había tratado en sus escritos juveniles, pero siempre en relación con la alienación objetiva–.

El mismo error, pero más flagrante, lo cometió una exponente del primer plano del pensamiento filosófico-político de posguerra, Hannah Arendt. En *La condición humana* (1958), construyó su interpretación del concepto de la alienación en Marx solo con base en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y además, privilegiando, entre las tantas tipologías de la alienación que indicaba Marx, exclusivamente la subjetiva. Esto le permitía afirmar:

> La expropiación y la alienación del mundo coinciden, y la época moderna, en contra de las intenciones de los personajes de la obra, comenzó a alienar del mundo a ciertos estratos de la población. [...] La alienación del mundo, y no la propia alienación, como creía Marx, ha sido la marca de contraste de la edad moderna (Arendt, 2009: 282-283).

Una demostración de su escasa familiaridad con las obras de la madurez de Marx es el hecho de que al señalar que Marx "no desconocía por completo las implicancias de la alienación del mundo en la economía capitalista", se refería solo a unas pocas líneas en su muy temprano artículo, "Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña" (1842), y no a las decenas de páginas, mucho más importantes, contenidas en *El capital* y en los manuscritos preparatorios que precedieron a este libro. Y su sorprendente conclusión fue que "esas ocasionales consideraciones desempeñan un papel menor en su obra, que permaneció firmemente enraizada en el extremo subjetivismo de la época moderna" (Arendt, 2009: 350). ¿Dónde y de qué modo Marx había privilegiado la "autoalienación" en sus análisis de la sociedad capitalista? Esta cuestión sigue siendo un misterio que Arendt jamás dilucidó en sus textos.

En la década de 1960, la exégesis de la teoría de la alienación en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* se convirtió en una de las principales manzanas de la discordia en la interpretación general de la obra de Marx. Es en este período que se concibe la distinción entre dos presuntos Marx: el "joven Marx" y el "Marx maduro". Esta oposición arbitraria y artificial era alentada por quienes preferían al Marx de las primeras obras filosóficas y por quienes opinaban que el único Marx verdadero era el Marx de *El capital* (entre ellos Louis Althusser y los académicos rusos). Mientras que los primeros consideraban a la teoría de la alienación en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* como la parte más importante de la crítica social de Marx, los últimos exhibían una verdadera "fobia a la alienación" y al principio trataron de minimizar su relevancia[11]; o, cuando esta estrategia no fue más posible, descartaron todo el tema de la alienación como "un pecado de

11. Los directores del Instituto de Marxismo-Leninismo en Berlín hasta se las ingeniaron para excluir a los *Manuscritos de 1844* de los tomos nu-

juventud, un residuo de hegelianismo" (Schaff, 1980: 21) posteriormente abandonado por Marx. Los primeros omitieron el hecho de que la concepción de la alienación contenida en los *Manuscritos de 1844* había sido escrita por un autor de 26 años, que recién emprendía sus estudios principales; los segundos en cambio se negaron a reconocer la importancia de la teoría de la alienación en Marx, aun cuando la publicación de nuevos textos inéditos evidenció que él jamás había dejado de ocuparse de ella en el curso de su vida y que esta teoría, aun con modificaciones, había conservado un lugar relevante en las principales etapas de la elaboración de su pensamiento.

Sostener, como decían muchos, que la teoría de la alienación contenida en los *Manuscritos de 1844* fuese el tema central del pensamiento de Marx es una falsedad que indica solamente la escasa familiaridad con su obra por parte de los que defienden esta tesis[12]. Por el otro lado, cuando Marx volvió a ser el autor más discutido y citado en la literatura filosófica mundial, precisamente por sus páginas inéditas relativas a la alienación, el silencio de la Unión Soviética sobre esta temática, y sobre las controversias asociadas con él, ofrece un ejemplo de la utilización instrumental que se hizo de sus escritos en ese país. Pues la existencia de la alienación en la Unión Soviética y sus satélites fue simplemente negada, y a todos los textos que trataban esta problemática se los consideraba sospechosos. Según Henri Lefebvre, "en la sociedad soviética, *ya no debía, ya no podía haber una cuestión de alienación*. El concepto debía desaparecer, por orden superior, por razones de estado" (Lefebvre, 1967: 236). En consecuencia, hasta los años setenta, fueron muy pocos los autores que, en el llamado

---

merados de los canónicos *Marx-Engels Werke*, relegándolos a un tomo complementario con un tiraje más pequeño.

12. Cf. Daniel Bell (1959: 933-952), que concluye: "leer este concepto como el tema central de Marx solo es aumentar más el mito" (pág. 935).

"campo socialista" escribieron sobre las obras en cuestión. En fin, también algunos escritores occidentales consagrados subestimaron la complejidad del fenómeno. Es el caso de Lucien Goldmann, que se ilusiona sobre la posible superación de la alienación en las condiciones económico-sociales de la época, y en sus *Recherches dialectiques* (1959) sostuvo que podría desaparecer, o revertirse, gracias al mero efecto de la planificación. "La reificación es en realidad un fenómeno estrechamente ligado a la ausencia de planificación y con la producción para el mercado"; el socialismo soviético en el Este y las políticas keynesianas en Occidente traerían "el resultado de una supresión de la reificación en el primer caso, y un debilitamiento progresivo en el segundo" (Goldmann, 1959: 101). La historia ha mostrado la falacia de sus pronósticos.

5. El irresistible encanto de la teoría de la alienación

A partir de los años sesenta estalló una verdadera moda relativa a la teoría de la alienación y, en todo el mundo aparecieron cientos de libros y artículos sobre el tema. Fue la época de la alienación *tout court*. Autores diversos entre sí por su formación política y competencia disciplinaria atribuyeron la causa de este fenómeno a la mercantilización, a la excesiva especialización del trabajo, a la anomia, a la burocratización, al conformismo, al consumismo, a la pérdida de un sentido del yo, que se manifiestan en la relación con las nuevas tecnologías, e incluso al aislamiento del individuo, a la apatía, la marginalización social o étnica y a la contaminación ambiental.

El concepto de la alienación parecía reflejar a la perfección el espíritu de la época, y constituir también el terreno del encuentro, en la elaboración de la crítica a la sociedad capitalista, entre el marxismo filosófico y antisoviético y el catolicismo más democrático y progresista. Sin embargo, la popularidad del concepto, y su aplicación indiscriminada, crearon

una profunda ambigüedad terminológica[13]. De este modo, en el curso de pocos años, la alienación se convirtió en una fórmula vacía que englobaba todas las manifestaciones de la infelicidad humana, y la enorme ampliación de sus nociones generó la convicción de la existencia de un fenómeno tan extendido que parecería ser inmodificable[14]. Con el libro de Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, que luego de su aparición en 1967, pronto se convirtió en un verdadero manifiesto de crítica social para la generación de estudiantes que se rebelaban contra el sistema, la teoría de la alienación se enlazó con la crítica a la producción inmaterial. Recuperando las tesis de Horkheimer y Adorno, según las cuales en la sociedad contemporánea hasta el entretenimiento estaba siendo subsumido en la esfera de la producción del consenso con el orden social existente. Debord afirmó que en las presentes circunstancias el no-trabajo ya no podía ser considerado como una esfera diferente de la actividad productiva:

> Mientras que en la fase primitiva de la acumulación capitalista "la economía política no ve en el proletariado sino al obrero" que debe recibir el mínimo indispensable para la conservación de su fuerza de trabajo, sin considerarlo jamás "en su ocio, en su humanidad", esta posición de las ideas de la clase dominante se invierte tan pronto como el grado de abundancia alcanzado en la producción de mercancías exige una colaboración adicional del obrero. Este obrero redimido de repente del total desprecio que le notifican claramente todas las modalidades de organización y vigilancia de la producción, fuera de esta se encuentra cada

13. De este modo, Richard Schacht (1970) señaló que "casi no hay ni un aspecto de la vida contemporánea que no haya sido discutido en relación con la 'alienación' (lix), mientras Peter C. Ludz (1976) comentaba que la 'popularidad del concepto sirve para incrementar la ambigüedad terminológica existente'" (pág. 3).

14. Cf. David Schweitzer (1982: 57), para quien "el significado mismo de alienación frecuentemente está diluido hasta el punto de una virtual falta de sentido".

> día tratado aparentemente como una persona importante, con solícita cortesía, bajo el disfraz de consumidor. Entonces el *humanismo de la mercancía* tiene en cuenta "el ocio y la humanidad" del trabajador, simplemente porque ahora la economía política ahora puede y debe dominar esas esferas (Debord, 2007: 43).

Para Debord, si el dominio de la economía sobre la vida social inicialmente se había manifestado mediante una "degradación del ser en el tener", en la "fase presente" se verificaba un "deslizamiento generalizado del tener hacia el parecer" (Ibíd.: 28). Tales reflexiones lo impulsaron a cuestionar en el centro de su análisis al mundo del espectáculo: "En la sociedad, el espectáculo corresponde a una fabricación concreta de la alienación" (Ibíd.: 34), el fenómeno mediante el cual "el principio del fetichismo de la mercancía [...] se cumple de un modo absoluto" (Ibíd.: 37). En estas circunstancias, la alienación se afirmaba a tal punto de convertirse incluso en una experiencia entusiasmante para los individuos, los cuales, dispuestos por este nuevo opio del pueblo al consumo y a "reconocerse en las imágenes dominantes" (Ibíd.: 33), se alejaban siempre más, al mismo tiempo, de sus propios deseos y existencia real:

> El espectáculo señala el momento en que la mercancía ha alcanzado la ocupación total de la vida social [...], la producción económica moderna extiende su dictadura extensiva e intensamente [...]. En este punto de la "segunda revolución industrial", el consumo alienado se convierte, para las masas, en un deber añadido a la producción alienada (Ibíd.: 39).

Siguiendo a Debord, Jean Baudrillard también utilizó el concepto de alienación para interpretar críticamente las mutaciones sociales que intervinieron con el capitalismo maduro. En *La sociedad de consumo* (1970), identificó en el consumo al factor primario de la sociedad moderna, tomando así distancia de la concepción marxiana, anclada en la centralidad de la producción. Según Baudrillard, la "era del consumo", en

la que la publicidad y las encuestas de opinión creaban necesidades ficticias y consensos masivos, se convertía también en "la era de la alienación radical".

> La lógica de la mercancía se ha generalizado y hoy gobierna, no solo al proceso del trabajo y los productos materiales, sino también la cultura en su conjunto, la sexualidad, las relaciones humanas, hasta las fantasías y las pulsiones individuales [...]. Todo se vuelve *espectáculo*, es decir, todo se presenta, se evoca, se orquesta en imágenes, en signos, en modelos consumibles (Baudrillard, 2009: 244-245).

Sin embargo, sus conclusiones políticas eran más bien confusas y pesimistas. Frente a una gran etapa de fermento social, él acusó a "los contestatarios del mayo Francés" de haber caído en la trampa de "súperreificar los objetos y el consumo dándoles un valor diabólico"; y criticó a "todos los discursos sobre la 'alienación', todo el escarnio del pop y el antiarte", por haber creado una "acusación que es parte del mito, de un mito que completan entonando el contracanto en la liturgia formal del Objeto" (Ibíd.: 250-251). Así pues, alejado del marxismo, que veía en la clase obrera el sujeto social de referencia para cambiar el mundo, finalizó su libro con una apelación mesiánica, tan genérica cuanto efímera: "Habrá que esperar las irrupciones brutales y las disgregaciones súbitas que, de manera tan imprevisible pero segura, como las de mayo de 1968, terminen por desbaratar esta misa blanca" (Ibíd.: 251).

6. La teoría de la alienación en la sociología norteamericana

En la década de 1950, el concepto de la alienación también ingresó en el vocabulario de la sociología norteamericana. Pero el enfoque sobre el tema fue completamente diferente respecto del prevaleciente en Europa. De hecho, en la sociología convencional se volvió a tratar la alienación como una problemática inherente al ser humano individual, no a las

relaciones sociales[15], y se dirigió la búsqueda de soluciones para su superación hacia la capacidad de adaptación de los individuos al orden existente, y no hacia las prácticas colectivas para cambiar la sociedad[16].

También en esta disciplina reinó por largo tiempo una profunda incertidumbre acerca de una definición clara y compartida. Algunos autores evaluaron este fenómeno como un proceso positivo, porque era un medio de expresión de la creatividad del hombre e inherente a la condición humana en general[17]. Otra característica difundida entre los sociólogos estadounidenses fue la de considerar a la alienación como algo que surgía de la escisión entre el individuo y la sociedad (Schacht, 1970: 155). Por ejemplo, Seymour Melman identificó la alienación en la separación entre la formulación y la ejecución de las decisiones, y la consideró como un fenómeno que afectaba tanto a los obreros como a los gerentes (Melman, 1958: 18, 165-166). En el artículo "Una medida de la alienación" (1957), que inauguró un debate sobre el concepto en la *American Sociological Review*, Gwynn Nettler empleó el instrumento de la encuesta en el intento de establecer una definición. Pero en una forma muy distante de la tradición de la rigurosa investigación sobre las condiciones laborales realizadas en el movimiento obrero, su formulación del cuestionario pareció inspirarse más en los cánones macartistas de esa época que en los cánones de la investigación científica[18].

---

15. Ver, por ejemplo, John Clark (1959: 849-852).
16. Ver Schweitzer (1982: 36-37; nota 40).
17. Un buen ejemplo de esta posición es "The Inevitability of Alienation", de Walter Kaufman (1970), que era su introducción al libro citado previamente, *Alienation* de Schacht. Para Kaufman, "la vida sin alienación casi no merece ser vivida; lo que importa es incrementar la capacidad de los hombres para hacer frente a la alienación (pág. lvi).
18. Entre las preguntas formuladas por el autor a una muestra de sujetos considerados como inclinados a la "orientación alienada", aparecían las

Nettler, de hecho, representando a las personas alienadas como sujetos guiados por "un coherente mantenimiento de una actitud hostil e impopular contra la familia, los medios de comunicación de masas, los gustos masivos, la actualidad, la educación popular, la religión tradicional y la visión teleológica de la vida, el nacionalismo y el sistema electoral"[19], identificó la alienación con el rechazo de los principios conservadores de la sociedad estadounidense.

La pobreza conceptual presente en el panorama sociológico norteamericano cambió luego de la publicación del ensayo de Melvin Seeman, "Sobre el significado de la alienación" (1959). En este breve artículo, que pronto se convirtió en una referencia obligada para todos los estudiosos de la alienación, catalogó aquellos que él consideraba que eran sus cinco formas principales: la falta de poder, la falta de significado (o sea, la dificultad del individuo para comprender los acontecimientos en los que está insertado), la carencia de normas, el aislamiento y el extrañamiento de sí mismo[20]. Este listado

---

siguientes preguntas: "¿Le gusta ver la televisión? ¿Qué piensa del nuevo modelo de los automóviles americanos? ¿Lee *Reader's Digest*? [...] ¿Participa de buen grado en actividades religiosas? ¿Le interesan los deportes nacionales (fútbol, béisbol)? (Nettler, 1957: 675). Nettler está convencido de que una respuesta negativa a tales preguntas constituye una prueba de alienación; y en otra parte agregaba: "que debe haber pocas dudas sobre el hecho de que esta encuesta [y sus preguntas] mide una dimensión de la alienación de nuestra sociedad".

19. Nettler (1957: 674). Para demostrar su opinión, Nettler señaló que "a la pregunta, '¿Le gustaría vivir bajo una forma de gobierno diferente a la actual?', todos han respondido en una forma posibilista y ninguno con rechazo abierto" (pág. 674). También llegó a afirmar en la conclusión de su ensayo "que la alienación [era] correlativa con la creatividad. Se formula como hipótesis que los científicos y los artistas [...] son individuos alienados [...] que la alienación está relacionada con el altruismo [y] que su enajenación conduce al comportamiento criminal" (pp. 676-677).

20. Melvin Seeman (1959: 783-791). En 1972 agregó a la lista un sexto tipo: "la alienación cultural". Ver Seeman (1972: 467-527).

muestra cómo también Seeman consideraba la alienación bajo un perfil principalmente subjetivo.

Robert Blauner, en su libro *Alienation and Freedom*, expuso el mismo punto de vista. El autor definió la alienación como "una cualidad de la experiencia personal que resulta de tipos específicos de configuraciones sociales" (Blauner, 1964: 15), y también hizo pródigos esfuerzos en su investigación, que lo condujo a rastrear las causas en "el proceso del trabajo en las organizaciones gigantescas y burocracias impersonales que saturan a todas las sociedades industriales" (Ibíd.: 3).

En el ámbito de la sociología norteamericana, por consiguiente, la alienación fue concebida como una manifestación relativa al sistema de producción industrial, prescindiendo de si este era capitalista o socialista, y como una problemática inherente sobre todo a la conciencia humana[21]. Este enfoque finalizó colocando en los márgenes, o incluso excluyendo, al análisis de los factores histórico-sociales que determinan la alienación, produciendo una especie de hiperpsicologización del análisis de este concepto, que fue asumida también en esta disciplina, además de en la psicología. Es decir, ya no consideraba más que la alienación era una cuestión social, sino que era una patología individual cuya solución solo incumbía a cada individuo[22]. Mientras que en la tradición marxista la alienación representaba uno de los conceptos más incisivos del modo capitalista de producción, en la sociología sufrió un proceso de institucionalización y terminó siendo considerado como un fenómeno relativo a la falta de adaptación de los individuos a las normas sociales. De igual modo, el concepto de alienación perdió el carácter normativo que había tenido en la filosofía (aun para autores que pensaban a la alienación como un horizonte insuperable) y se transformó en

21. Cf. Walter R. Heinz (1992: 217).
22. Ver Felix Geyer y David Schweitzer (1976: xxi-xxii; nota 39) y Felix Geyer (1982: 141; nota 40).

un concepto no evaluativo, al cual se le había despojado el contenido crítico originario (Geyer y Schweitzer, 1976: xx-xxi).

Otro efecto de esta metamorfosis de la alienación fue su empobrecimiento teórico. De un fenómeno global, relativo a la condición laboral, social e intelectual del hombre, fue reducido a una categoría limitada, parcializada en función de las investigaciones académicas (Schweitzer, 1996: 23). Los sociólogos estadounidenses afirmaron que esta elección metodológica permitiría liberar la investigación de la alienación de sus connotaciones políticas y conferirle una objetividad científica. En realidad, este presunto giro apolítico tenía fuertes y evidentes implicancias ideológicas, pues tras la bandera de la desideologización y la presunta neutralidad de los valores se ocultaba el apoyo a los valores y al orden social dominante.

La diferencia entre la concepción marxista de la alienación y la de los sociólogos estadounidenses no consistía, por consiguiente, en el hecho de que la primera era política y la segunda era científica, sino al contrario, que los teóricos marxistas sostenían valores completamente diferentes a los valores hegemónicos, mientras que los sociólogos estadounidenses sostenían los valores del orden social existente, hábilmente disfrazados como valores eternos del género humano[23]. En la sociología, por lo tanto, el concepto de alienación sufrió una verdadera distorsión y ha llegado a ser utilizado por los defensores de aquellas mismas clases sociales contra las que dicho concepto había sido dirigido durante tanto tiempo[24].

---

23. Cf. John Horton (1964: 283-300) y David Schweitzer (1996: 23).

24. Ver Horton (1964). Esta tesis la defiende orgullosamente Irving Louis Horowitz (1996: 17-19; nota 63). Según Horowitz, "la alienación ahora es parte de la tradición en las ciencias sociales, en vez de una protesta social. Este cambio surgió cuando tuvimos una mayor comprensión de que los términos como *estar alienado* están tan cargados de valor como *estar integrado*. El concepto de alienación entonces "fue envuelto con conceptos de la condición humana; [...] una fuerza positiva más que una fuerza negativa. Más que considerar a la alienación como estructurada por la "enajenación"

7. La alienación en *El capital* y en sus manuscritos preparatorios

Los escritos de Marx tuvieron, obviamente, un rol fundamental para quienes intentaban oponerse a la tendencia, manifestada en el ámbito de las ciencias sociales, de cambiar el sentido del concepto de alienación. La atención puesta en la teoría de la alienación en Marx, inicialmente centrada en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se desplazó, luego de la publicación de inéditos ulteriores, sobre los nuevos textos y con eso fue posible reconstruir el desarrollo de sus elaboraciones, de los escritos juveniles a *El capital*.

En la segunda mitad de la década de 1840, Marx no utilizó tan frecuentemente la palabra "alienación". Con excepción de *La sagrada familia* (1845), escrito con la colaboración de Engels, donde el término fue utilizado en algunos pasajes polémicos sobre algunos exponentes de la izquierda hegeliana, referencias a este concepto se encuentran solamente en un largo fragmento de *La ideología alemana* (1845-186), también escrito en conjunto con Engels:

> La división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo [...] los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien los domine. [...] Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior. [...] El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural,

---

de la naturaleza esencial de un ser humano, como resultado de un cruel conjunto de exigencias industrial-capitalistas la alienación se convierte en un derecho inalienable, una fuente de energía creativa para algunos y una expresión excentricidad personal para otros" (pág. 18).

> no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos. Con esta "*enajenación*", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, solo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*. Para que se convierta en un poder "insoportable", es decir en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo (Marx y Engels, 1959: 33-35).

Abandonado por sus autores el proyecto de publicar este último libro, posteriormente, en *Trabajo asalariado y capital*, que era una colección de artículos redactados con base en los apuntes utilizados para una serie de conferencias que dio a la Liga de Trabajadores Alemanes en Bruselas en 1847, y fue enviado a la imprenta en 1849, Marx vuelve a exponer la teoría de la alienación, pero al no poder dirigirse al movimiento obrero con un concepto que habría parecido demasiado abstracto, decidió no utilizar esta palabra. Escribió que el trabajo asalariado no entraba en la "actividad vital" del obrero, sino que representaba, más bien, un momento de "sacrificio de su vida". La fuerza de trabajo es una mercancía que el obrero está forzado a vender "para poder vivir", y "el producto de su actividad no [era] el propósito de su actividad" (Marx, 1987: 26):

> Para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etcétera, por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario, para él la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etcétera, sino solamente como medio para *ganar* el dinero que le permite sentarse a

> la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería el auténtico obrero asalariado (Ibíd.: 26-27).

En la obra de Marx no hubo más referencias a la teoría de la alienación hasta fines de la década de 1850. Luego de la derrota de las revoluciones de 1848, fue forzado a exiliarse en Londres y durante este período, para concentrar todas sus energías en el estudio de la economía política, con la excepción de algunos trabajos breves de carácter histórico[25], no publicó ningún libro. Cuando comenzó a escribir nuevamente sobre economía, sin embargo, en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (mejor conocidos como los *Grundrisse*), Marx volvió a utilizar repetidamente el concepto de alienación. Este texto recordaba, de muchas maneras, lo que se había expuesto en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, aunque, gracias a los estudios realizados mientras tanto, su análisis resultó ser mucho más profundo:

> El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca [con los otros], se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas (Marx, 1973: 84-85).

---

25. *El 18 brumario de Luis Bonaparte, Revelaciones concernientes al Juicio Comunista de Colonia* y *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII*.

En los *Grundrisse*, por consiguiente, la descripción de la alienación adquiere un mayor espesor respecto de la realizada en los escritos juveniles, porque se enriquece con la comprensión de importantes categorías económicas y por un análisis social más riguroso. Junto al vínculo entre la alienación y el valor de cambio, entre los pasajes más brillantes que delinearon la característica de este fenómeno de la sociedad moderna figuran aquellos en los que la alienación fue puesta en relación con la contraposición entre el capital y la "fuerza viva del trabajo":

> Las condiciones objetivas del trabajo vivo se presentan como valores *disociados, autónomos*, frente a la capacidad viva de trabajo como existencia subjetiva; [...] las condiciones objetivas de la capacidad viva de trabajo están presupuestas como existencia autónoma frente a ella, como la objetividad de un sujeto diferenciado de la capacidad viva de trabajo y contrapuesto autónomamente a ella; la reproducción y *valorización*, esto es, la ampliación de estas *condiciones objetivas*, es al mismo tiempo, pues, la reproducción y producción nueva de esas condiciones como sujeto de la riqueza, extraño, indiferente, ante la capacidad de trabajo y contrapuesto a ella de manera autónoma. Lo que se reproduce y se produce de manera nueva no es solo la *existencia* de estas condiciones objetivas del trabajo vivo, sino *su existencia como valores autónomos, esto es, pertenecientes a un sujeto extraño, contrapuestos a esa capacidad viva de trabajo*. Las condiciones objetivas del trabajo adquieren una existencia subjetiva frente a la capacidad viva de trabajo: del capital nace el capitalista (Ibíd.: 423).

Los *Grundrisse* no fueron el único texto de la madurez de Marx en el cual la descripción de la problemática de la alienación se repite con frecuencia. Cinco años después de su redacción, de hecho, ella retornó en *El capital, Libro 1, Capítulo VI, inédito* (1863-1864) (también conocido como los "Resultados del proceso inmediato de producción"), manuscrito en el cual el análisis económico y el análisis político de la alienación fueron puestos en una mayor relación entre ellos: "La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del pro-

ducto sobre el productor" (Marx, 1990: 20). En estos proyectos preparatorios de *El capital*, Marx pone en evidencia que en la sociedad capitalista, mediante "la trasposición de las fuerzas productivas sociales del trabajo en las propiedades objetivas del capital" (Ibíd.: 101), se realiza una auténtica "personificación de las cosas y reificación de las personas", o se crea la apariencia vigente de que "los *medios de producción, las condiciones objetivas de trabajo*, no aparecen subsumidos en el obrero, sino este en ellas" (Ibíd.: 96). En realidad, en su opinión:

> El capital no es una cosa, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas *relaciones de producción entre personas* se presentan como *relaciones entre cosas* y personas o determinadas relaciones sociales aparecen como *cualidades sociales* que ciertas cosas tienen *por naturaleza*. Sin *trabajo asalariado*, ninguna producción de plusvalía, ya que los individuos se enfrentan como personas libres; sin producción de plusvalía, ninguna producción capitalista, ¡y por ende ningún capital y ningún capitalista! Capital y trabajo asalariado (así denominamos el trabajo del obrero que vende su propia capacidad laboral) no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación. El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía vendida por el propio obrero. Por lo demás, el trabajo solo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital. Por lo tanto, si el capital, conforme a su aspecto material, o al valor de uso en el que existe, solo puede consistir en las condiciones objetivas del trabajo mismo, con arreglo a su aspecto formal estas condiciones objetivas deben contraponerse como poderes *ajenos, autónomos*, al trabajo, esto es, deben contraponérsele como valor –trabajo objetivado– que se vincula con el trabajo vivo en cuanto simple medio de su propia conservación y acrecimiento (Ibíd.: 38; énfasis en el original).

En el modo capitalista de producción, el trabajo humano se convierte en un instrumento del proceso de valorización del capital, el que, al "incorporarse la capacidad viva de trabajo a los componentes objetivos del capital, este se transforma en un monstruo animado y se pone en acción 'cual si tuviera dentro del cuerpo el amor'" (Ibíd.: 40). Este mecanismo se expande

en una escala siempre mayor, hasta que la cooperación en el proceso de producción, los descubrimientos científicos y el empleo de maquinaria –o sea, los progresos sociales generales de la colectividad– se convierten en fuerzas del capital que aparecen como propiedades de eso poseído por naturaleza y se yerguen extraños frente a los trabajadores como ordenamiento capitalista:

> Las fuerzas productivas del trabajo social, así desarrolladas, [aparecen] como *fuerzas productivas del capital*. [...] La unidad colectiva en la cooperación, la combinación en la división del trabajo, el uso de las fuerzas de la naturaleza y las ciencias, de los productos del trabajo, como la maquinaria; todos estos confrontan a los trabajadores individuales autónomamente, como un ente ajeno, objetivo, preexistente a ellos, sin y a menudo contra su concurso, como meras formas de existencia de los *medios de trabajo* que los *dominan* a ellos y de ellos son independientes, en la medida en que esas formas [son] objetivas. Y la inteligencia y voluntad del taller colectivo encarnadas en el capitalista o sus representantes (*understrappers*), en la medida en que ese taller colectivo está formado por la propia combinación de aquellos, [se les contraponen] como *funciones* del capital que vive en el capitalista (Ibíd.: 96; énfasis en el original).

Es mediante este proceso, por consiguiente, que, según Marx, el capital se convierte en un ser "extremadamente misterioso". Y sucede, de este modo, que "las condiciones de trabajo se acumulan ante el obrero como *poderes sociales*, y de esta suerte están *capitalizadas*" (Ibíd.: 98). La difusión, a comienzos de la década de 1960, de *El capital, Libro 1, Capítulo VI, inédito* y sobre todo, de los *Grundrisse*[26] abrió el camino para una nueva concepción de la alienación, diferente respecto de la que hasta entonces había sido hegemónica en la sociología y la psicología, cuya comprensión se dirigía a su superación práctica, o sea a la acción política de los movimientos sociales, partidos y sin-

26. Ver Marcello Musto (2008: 177-280).

dicatos para cambiar las condiciones de trabajo y de vida de la clase obrera. La publicación de lo que (luego de la aparición en la década de 1930 de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*) podría ser considerada como la "segunda generación" de los escritos de Marx sobre la alienación, proporcionaba no solo una base teórica coherente para una nueva época de estudios sobre la alienación, sino sobre todo una plataforma ideológica anticapitalista para el extraordinario movimiento político y social que comenzaba a estallar en el mundo en ese período. Con la difusión de *El capital* y de sus manuscritos preparatorios, la teoría de la alienación salió de los papeles de los filósofos y las aulas universitarias, para irrumpir, a través de las luchas obreras, en las plazas y convertirse en una crítica social.

8. El fetichismo de la mercancía y la desalienación

Una de las mejores descripciones de la alienación realizada por Marx es la que se encuentra contenida en la célebre sección de *El capital* titulada "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto". En su interior pone en evidencia que, en la sociedad capitalista, los seres humanos son dominados por los productos que han creado y viven en un mundo en el cual las relaciones recíprocas aparecen, "no como relaciones directamente sociales entre las personas mismas, [...] sino por el contrario como *relaciones propias de cosas y relaciones sociales entre las cosas*" (Marx, 1983a: 89):

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste [...] en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente supra-

> sensibles o sociales. [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos de trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil (Ibíd.: 88-89).

De esta definición emergen las características particulares que trazan una clara línea divisoria entre la concepción de la alienación en Marx y la de la mayoría de los autores que hemos estado examinando en este ensayo. El fetichismo, en realidad, no fue concebido por Marx como una problemática individual; siempre fue considerado un fenómeno social. No como una manifestación del alma, sino como un poder real, una dominación concreta, que se realiza en la economía de mercado, a continuación de la transformación del objeto en sujeto. Por este motivo, Marx no limitó el análisis de la alienación al malestar de los seres humanos individuales, sino que analizó los procesos sociales que estaban en su base, y en primer lugar, la actividad productiva. Además, el fetichismo en Marx se manifiesta en una realidad histórica específica de la producción, la del trabajo asalariado; no está ligado a la relación entre la cosa en general y el ser humano, sino a la relación entre este y un tipo determinado de objetividad: la mercancía.

En la sociedad burguesa, la propiedad y las relaciones humanas se transforman en propiedad y relaciones entre las cosas. Esta teoría de lo que, después de la formulación de Lukács se lo designó como reificación, ilustraba este fenómeno desde el punto de vista de las relaciones humanas, mientras que el concepto de fetichismo lo trataba en relación con las mercancías. A diferencia de los reclamos de quienes han negado la presencia de reflexiones sobre la alienación en la obra madura de Marx,

la misma no fue sustituida por el fetichismo de la mercancía, porque este representa solo un aspecto particular de ella[27].

El progreso teórico que realizó Marx respecto de la concepción de la alienación desde los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hasta *El capital* no consiste, sin embargo, solamente en su descripción más precisa, sino también en una diferente y más acabada elaboración de las medidas consideradas necesarias para su superación. Si en 1844 había considerado que los seres humanos eliminarían la alienación mediante la abolición de la producción privada y la división del trabajo, en *El capital* y en sus manuscritos preparatorios, el camino indicado para construir una sociedad libre de la alienación se convirtió en algo mucho más complicado. Marx consideraba que el capitalismo era un sistema en el que los trabajadores estaban subyugados por el capital y sus condiciones, pero también estaba convencido del hecho de que eso había creado las bases para una sociedad más avanzada, y que la humanidad podría proseguir el camino del desarrollo social generalizando los beneficios producidos por este nuevo modo de producción. Según Marx, un sistema que producía una enorme acumulación de riqueza para pocos y expoliaciones y explotación para la masa general de los trabajadores debía ser reemplazado por "una asociación de hombres libres, que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social" (Marx, 1983a: 96). Este distinto tipo de producción se diferenciaría del que está basado en el trabajo asalariado porque pondría sus factores determinantes bajo el dominio colectivo, asumiendo un carácter inmediatamente general y transformando el trabajo en una verdadera actividad social. Es una concepción de la sociedad en las antípodas de la *bellum omnium contra omnes* de Thomas Hob-

27. Cf. Schaff (1980: 81).

bes. Y su creación no es un proceso meramente político, sino que implicaría necesariamente la transformación radical de la esfera de la producción. Como Marx escribió en los manuscritos que luego se convertirían en *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo III:

> La libertad, en este terreno, solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana (Marx, 1983b: 1044).

Esta producción de carácter social, junto con los progresos científico tecnológicos y científicos y la consiguiente reducción de la jornada laboral, crea la posibilidad para el nacimiento de una nueva formación social, en la que el trabajo coercitivo y alienado, impuesto por el capital y sometido a sus leyes es progresivamente reemplazado por una actividad consciente y creativa no impuesta por la necesidad, y en la que las relaciones sociales plenas toman el lugar del intercambio indiferente y accidental en función de la mercancía y el dinero[28]. Ya no será más el reino de la libertad para el capital, sino el reino de la auténtica libertad humana.

---

28. Por razones de espacio, se dejará para un futuro estudio la consideración de la naturaleza incompleta y parcialmente contradictoria del esbozo de Marx de una sociedad no alienada.

REFERENCIAS

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

Axelos, Kostas, *Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx*, Austin/Londres, University of Texas Press, 1976.

Baudrillard, Jean, *La sociedad de consumo*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

Bell, Daniel, "The Rediscovery of Alienation: Some notes along the quest for the Historical Marx", en *Journal of Philosophy*, Vol. LVI, Nº 24, 1959.

Blauner, Robert, *Alienation and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

Braverman, Harry, *Lavoro e capitale monopolistico*, Torino, Einaudi, 1978.

Clark, John, "Measuring alienation within a social System", en *American Sociological Review*, Vol. 24, Nº 6, 1959.

D'Abbiero, Marcella, *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entaeusserung, Entfremdung, Veraeusserung*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Rosario, Último Recurso, 2007.

Freud, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, Nueva York, Norton, 1962.

Friedmann, Georges, *The Anatomy of Work*, Nueva York, Glencoe Press, 1964.

Fromm, Erich, *The Sane Society*, Nueva York, Fawcett, 1965.

Fromm, Erich, ed., "La aplicación del Psicoanálisis a la teoría de Marx", en *Humanismo socialista*, Buenos Aires, Paidós, 1966.

Fromm, Erich, *El concepto del hombre en Marx*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Geyer, Felix, "A General Systems Approach to Psychiatric and Sociological De-alienation", en Giora Shoham, S., ed., *Alienation and Anomie Revisited*, Tel Aviv, Ramot, 1982.

Geyer, Felix y Heinz, Walter R., eds., *Alienation, Society, and the individual*, New Brunswick/Londres, Transaction, 1992.

Geyer, Felix y Schweitzer, David, eds., "Introduction", en *Theories of Alienation*, Leiden, Martin Hijhoff, 1976.

Goldmann, Lucien, *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, 1959.

Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", en *Basic Writings*, Londres, Routledge, 1993.

Heinz, Walter R., "Changes in the Methodology of Alienation Research", en Geyer, Felix y Heinz, Walter R., eds., *Alienation, Society, and the individual*, New Brunswick/Londres, Transaction, 1992.

Horkheimer, Max y Adorno, W. Theodor, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1944.

Horowitz, Irving Louis, "The Strange Career of Alienation: how a concept is transformed without permission of its founders", en Geyer, Felix, ed., *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1996.

Horton, John, "The Dehumanization of Anomie and Alienation: a problem in the ideology of sociology", en *The British Journal of Sociology*, Vol. XV, Nº 4, 1964.

Hyppolite, Jean, *Studies on Marx and Hegel*, Nueva York/Londres, Basic Books, 1969.

Kaufmann, Walter, "The Inevitability of Alienation", en Schacht, Richard, *Alienation*, Garden City, Doubleday, 1970.

Kojève, Alexander, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca, Cornell University Press, 1980.

Lefebvre, Henri, *Obras de Henri Lefebvre*, T. I, Buenos Aires, Peña Lillo, 1967.

Ludz, Peter C., "Alienation as a Concept in the Social Sciences", en Geyer, Felix y Schweitzer, David, eds., *Theories of Alienation*, Leiden, Martinus Nijhoff, 1976.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México DF, Grijalbo, 1969.

Marcuse, Herbert, *Ética de la revolución*, Madrid, Taurus, 1970.
Marcuse, Herbert, *Eros y Civilización*, Buenos Aires, Ariel, 1985.
Marx, Karl, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones Nuevas, 1965.
Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
Marx, Karl, *El capital*, T. I, México DF, Siglo XXI, 1983a.
Marx, Karl, *El capital*, T. II, México DF, Siglo XXI, 1983b.
Marx, Karl, *Trabajo asalariado y capital*, Buenos Aires, Anteo, 1987.
Marx, Karl, *El capital*, Libro I, Cap. VI Inédito. Resultados del proceso inmediato de producción del capital, México DF, Siglo XXI, 1990.
Marx, Karl, "Excerpts from James Mill's *Elements of Political Economy*", en Marx, Karl, *Early Writings*, Londres, Penguin, 1992.
Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1959.
Melman, Seymour, *Decision-making and Productivity*, Oxford, Basil Blackwell, 1958.
Mészáros, Istvan, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, Merlin Press, 1970.
Musto, Marcello, ed., *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political economy 150 years Later*, Londres/Nueva York, Routledge, 2008.
Nettler, Gwynn, "A Measure of Alienation", en *American Sociological Review*, Vol. 22, Nº 6, 1957.
Ollman, Bertell, *Alienation*, Garden City, Doubleday, 1971.
Rubin, Isaak Illich, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1974.

Schacht, Richard, *Alienation*, Garden City, Doubleday, 1970.
Schaff, Adam, *Alienation as a Social Phenomenon*, Oxford, Pergamon Press, 1980.
Schweitzer, David, "Alienation, De-alienation, and Change: a critical overview of current perspectives in Philosophy and the social sciences", en Giora Shoham, S., ed., *Alienation and Anomie Revisited*, Tel Aviv, Ramot, 1982.
Schweitzer, David, "Fetishization of Alienation: Unpacking a problem of Science, Knowledge, and Reified Practices in the Workplace", en Geyer, Felix, ed., *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*, Westport/Londres, Greenwood Press, 1996.
Seeman, Melvin, "On the Meaning of Alienation", en *American Sociological Review*, Vol. 24, Nº 6, 1959.
Seeman, Melvin, "Alienation and Engagement", en Campbell, Angus y Converse, Philip E., eds., *The Meaning of Social Change*, Nueva York, Russell Sage, 1972.

Marx y las formas actuales de la alienación: las cosificaciones inocentes y las cosificaciones extrañadas[1]

Ricardo Antunes

Introducción

El objetivo de este artículo es explorar analíticamente la seminal concepción de la alienación en Marx y algunas dimensiones de la alienación contemporánea; es una reflexión compleja y, al mismo tiempo, crucial de nuestro tiempo, que obliga a trazar algunas notas que mantienen entre sí una clara dimensión relacional.

Sabemos que el trabajo asalariado, responsable por la introyección de los fetichismos y las cosificaciones de la *clase-*

1. Traducción de Miguel Vedda (y parcialmente por Aldo Casas y el GET-Grupo de Estudio del Trabajo, Montevideo). Revisión de Francisco T. Sobrino.

que-vive-del-trabajo, se expandió con el capitalismo de la fase maquínica, parcelaria, industrial, desde mediados del siglo XVIII hasta hoy, lo que tuvo hondas repercusiones sobre la subjetividad del trabajo. El amplio proceso de reestructuración del capital que se desencadenó a escala global en las últimas décadas presenta, por un lado, tendencias a la informalización de la fuerza del trabajo a escala global y al aumento de los niveles de precarización de los trabajadores y las trabajadoras. De otra parte, las tendencias apuntan hacia una mayor intelectualización del trabajo, particularmente en las ramas dotadas de mayor impacto tecnológico-informacional-digital.

En el polo más intelectualizado de la clase trabajadora, las formas de reificación tienen una concreción particular, más compleja, dada por las nuevas formas de "involucramiento" e interiorización. En los estratos más castigados por la precarización del trabajo, la reificación es directamente más deshumanizada en sus formas de vigencia.

Una mejor comprensión del cuadro contemporáneo de los extrañamientos o de las alienaciones en el mundo del capital, diferenciados respecto a su incidencia, pero vigentes en su calidad de manifestación que atañe a la totalidad de la clase trabajadora, es el objetivo de este texto.

El complejo social de la alienación en Marx

Debemos a Marx la más decisiva reflexión acerca del complejo social de la *alienación*[2]: la sociabilidad del capital es responsable del advenimiento de la *forma* trabajo asalariado, del

2. Sobre las similitudes y diferencias entre *enajenación* [*Entäußerung*] y *alienación* [*Entfremdung*] en Marx, ver los excelentes estudios (aunque presenten abordajes diferenciados) de István Mészáros (2006) y Jesús Ranieri (2001).

trabajo-mercancía o, de modo más preciso, de la generalización de la *mercancía fuerza de trabajo*. Como lo señala en los *Manuscritos económico-filosóficos*:

> El trabajador se torna tanto más pobre cuanta más riqueza produce, con cuanto mayor poder y volumen incremente su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización* del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*, y, por cierto, en la proporción en que produce mercancías[3].

Esto se debe a que el objeto que el trabajo produce –su producto–, como agrega Marx,

> se enfrenta al trabajo como un *ser ajeno*, como una *fuerza independiente* del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, a nivel de la economía política, como *desrealización* del trabajador; la objetivación, como *pérdida del objeto y como sometimiento servil a él*; la apropiación, como *alienación*, como *enajenación*[4].

La realización del trabajo, por ende, es su propia situación de desrealización:

> A tal punto la realización del trabajo aparece como desrealización, que el trabajador es desrealizado hasta morir de hambre. A tal punto la objetivación aparece como pérdida del objeto, que el trabajador es despojado de los objetos más necesarios; no solo de la vida, sino también de los objetos de trabajo. Inclusive, el trabajo mismo se convierte en un objeto, del que el trabajador solo puede apropiarse con el mayor esfuerzo y con las más irregulares interrupciones. La apropiación del objeto

---

3. Karl Marx (2004: 106).
4. Ibíd.

> aparece a tal punto como alienación que, cuantos más objetos produce el trabajador, tanto menos puede poseer, y tanto más se encuentra sometido al dominio de su producto, del capital[5].

Su *alienación*, con todo, se efectiva siempre a través de la dimensión de la *negatividad*, sentimiento de pérdida y desrealización presente en el proceso de producción capitalista una vez que el producto generado por el trabajo no pertenece a su creador. El extrañamiento del trabajador en su objeto se expresa, según la economía política, en la medida en que

> cuanto más produce el trabajador, tanto menos tiene para consumir; cuantos más valores crea, tanto más desprovisto de valor, tanto más indigno se torna; cuanto más formado se encuentra su producto, tanto más deforme el trabajador; cuanto más civilizado su objeto, tanto más bárbaro el trabajador; cuanto más poderoso el trabajo, tanto más impotente el trabajador; cuanto más ingenioso el trabajo, tanto más desprovisto de ingenio el trabajador, tanto más se convierte este en siervo de la naturaleza[6].

Aquí, entonces, la *primera* manifestación de la alienación respecto de la propia naturaleza humana. Y ese *primer* momento, más visible en su ser fenomenológico, encubre su *segunda* manifestación: el trabajo tampoco se reconoce en su propia actividad productiva. Se trata de un trabajo que, en su actividad de creación, expresa un momento de desrealización, que interioriza el fetichismo de la sociedad de la mercancía presente en el propio proceso de trabajo. Es decir que la objetivación del trabajador bajo la modalidad de la alienación del trabajo no se expresa solamente en el *resultado* del proceso productivo, sino en el propio *acto de producción*, en la *actividad productiva* en sí misma. La pregunta de Marx es clara:

5. Ibíd.
6. Ibíd.: 108.

> ¿Cómo podría enfrentarse el trabajador al producto de su actividad como a algo ajeno, si él mismo no se alienara de sí mismo en el propio acto de producción? El producto es solo el resumen de la actividad, de la producción. Si, pues, el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma debe ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación. En la alienación del objeto de trabajo se resume solo la alienación, la enajenación en la actividad del trabajo mismo[7].

Esa procesualidad hace aflorar su *tercer* momento, en el cual el ser social que trabaja –y que debería estar realizando una *actividad vital*– se desrealiza y no se reconoce en su relación entre "vida genérica" y "vida individual", lo que conduce a la *cuarta* dimensión del complejo social de la alienación: *el ser se aliena respecto del propio ser,* se *separa de su ser genérico*. Y agrega Marx:

> El trabajo alienado convierte, también: 3. el *ser genérico* del hombre –tanto su naturaleza como su capacidad genérica espiritual– en un ser *ajeno* a él, en *medio* de su *existencia individual*. Aliena al hombre tanto de su propio cuerpo como de la naturaleza externa a él, como de su ser espiritual, su *esencia humana*. 4. Una consecuencia inmediata de que al hombre le sea alienado el producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la *alienación del hombre* respecto del *hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, también se le enfrenta el *otro* hombre. Lo que vale para la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale para la relación del hombre con el otro hombre, como también con el trabajo y el objeto del trabajo del otro hombre[8].

Aparece en los *Manuscritos económico-filosóficos* la primera reflexión marxiana que articula la reflexión filosófica con

---

7. Ibíd.: 109.
8. Ibíd.: 114.

elementos (todavía embrionarios) de la economía política; allí se presenta esa fuerte síntesis que preferimos volver a citar:

> Ahora bien, ¿en qué consiste la enajenación del trabajo?
> En primer lugar, en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir: no pertenece a su esencia; consiste, por ende, en que el trabajador no se afirma en su trabajo, sino que se niega; en que no se siente bien, sino desdichado; no desarrolla ninguna energía física y espiritual libre, sino que maltrata su ser físico y arruina su espíritu[9].

De esto se desprende lo siguiente: "El trabajador solo siente, por ello, que está consigo mismo [*bei sich*] fuera del trabajo, y que en el trabajo está fuera de sí. Está en casa cuando no trabaja, y cuando lo hace, no está en casa. Su trabajo no es, pues, voluntario, sino impuesto, es un *trabajo forzado*"[10].

En lugar de efectivizarse como ejercicio de una *actividad vital*, la satisfacción de una carencia, se convierte en solo un *medio* para satisfacer carencias externas a él. Su condición de alienación es tan notoria que "tan pronto como deja de existir una imposición física o de otro orden, se huye del trabajo como de una peste", en la célebre formulación marxiana. Su trabajo externo, su forma de exteriorización, asume, entonces, la conformación de "un trabajo de autosacrificio, de castigo"[11].

Así, la externalidad del trabajo se le aparece, al trabajador, no como resultado de su trabajo, sino del de otro, ya que tanto el producto como su propio trabajo no le pertenecen a él, sino a otro. En ese contexto Marx busca un símil en la religión:

> Como, en la religión, la propia actividad de la fantasía humana, de la mente humana y del corazón humano, independientemente del indivi-

9. Ibíd.: 109.
10. Ibíd.
11. Ibíd.: 110.

duo, actúa sobre este como una actividad ajena, divina o demoníaca, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo[12].

Su conclusión es, una vez más, aguda y cáustica: el trabajador "solo siente que actúa libremente en sus funciones animales –comer, beber y procrear; a lo sumo, en la vivienda y el adorno, etcétera– y en sus funciones humanas solo se siente un animal. Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal"[13].

Pero, como Marx sabe que ese terreno es resbaladizo, añade de inmediato: "Comer, beber y procrear, etcétera, son también, sin duda, actividades auténticamente humanas. Pero, en la abstracción que las separa del ámbito restante de la actividad humana, y que las convierte en fines últimos y únicos, son actividades animales"[14].

Anteriormente, en sus "Extractos de lectura sobre J. Mill", en los estudios que antecedieron la realización de los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx formuló (probablemente) por primera vez de manera articulada su concepción de la alienación y la enajenación:

Mi trabajo sería libre proyección exterior de mi vida, por lo tanto, disfrute de vida. Bajo el presupuesto de la propiedad privada (en cambio) es el extrañamiento de mi vida, dado que trabajo para vivir, para conseguir los medios de vida. Mi trabajo no es vida. [...] Una vez presupuesta la propiedad privada, mi individualidad se torna extrañada a tal punto, que esta actividad se torna odiosa, un suplicio y, más que actividad, apariencia de ella; en consecuencia, es también una actividad puramente impuesta y lo único que me obliga a realizarla es una necesidad extrínseca y accidental, no la necesidad interna y necesaria[15].

12. Ibíd.
13. Ibíd.
14. Ibíd.
15. Marx (1978: 239).

De este modo, la alienación es la realización de una relación social fundada en la "la existencia abstracta del hombre [...] en cuanto un ser deshumanizado"[16]. Estos elementos constitutivos del proceso de alienación en Marx fueron presentados aquí muy sintéticamente a partir de los *Manuscritos económico-filosóficos*.

En el excepcional Capítulo I de *El capital* (particularmente en el parágrafo en que se trata del *fetichismo de la mercancía*), Marx retoma y explora en forma analítica el problema de la cosificación, con mayor profundidad ontológica, dada la concreción del mundo fabril y de la economía política. Esa reflexión terminó por recibir, en su obra de madurez más importante, una profundización imprescindible para comprender el fenómeno social de la alienación y la enajenación, al discurrir acerca del fetichismo de la mercancía vigente en el capitalismo, donde las relaciones sociales establecidas entre los productores terminan por asumir la forma de una relación entre los productos del trabajo. La relación social establecida entre los seres sociales adquiere, por fuerza del sistema de metabolismo social existente, *la forma de una relación entre cosas*. Es aquí que aflora el problema crucial del fetichismo:

> La igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajo, cobra la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo[17].

16. Ibíd.: 299.
17. Marx (1973: 137).

Dada la prioridad del trabajo *abstracto* en relación con el trabajo *concreto*, tiene lugar la emergencia del *carácter misterioso o fetichizado de la mercancía*, que encubre las dimensiones sociales del propio trabajo, mostrándolas como inherentes a los *productos del trabajo*. Al enmascarar las relaciones sociales existentes entre los *trabajos individuales* y el *trabajo total*, el sistema de metabolismo social del capital las presenta "naturalmente" como si fueran la expresión de relaciones entre objetos cosificados. Esto conduce a Marx a afirmar: "Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres"[18].

En la vigencia de la ley del valor de cambio, el vínculo social entre las personas se transforma en una *relación social entre cosas*: la capacidad personal se transfigura en capacidad de las cosas. Se trata, por tanto, de una relación cosificada entre los seres sociales.

No parece verosímil que ese escenario haya desaparecido de nuestra historia reciente, una vez que, en sus trazos esenciales, este trabajo asalariado, abstracto y fetichizado entró en el siglo XX. Y fue en este siglo que vivimos la consagración de la sociedad del *trabajo abstracto y asalariado*. Con el taylorismo-fordismo, continuidad avanzada de la maquinaria y de la gran industria analizadas por Marx, se consolidó la llamada *sociedad del automóvil*, que se expandió por el mundo.

El proceso de des-antropomorfización del trabajo: de la fábrica taylorista-fordista a la empresa de la flexibilidad liofilizada

Como sabemos, Taylor, el maestro de la ingeniería científica del capital, propugnaba que los trabajadores deberían ser

18. Ibíd.: 138.

controlados rígidamente por los tiempos y movimientos, bajo el comando de una capa de gestores, administradores e ingenieros que *elaboraban* y *concebían* la producción que, a su vez, sería ejecutada por la clase de los trabajadores manuales. Este es el núcleo de la teoría tayloriana del trabajo: los ingenieros conciben y los trabajadores manuales –que en cierta ocasión Taylor denominó "gorilas amaestrados"– ejecutan. Concepción y manualidad; elaboración y ejecución, profundizando desde el espacio microcósmico de la producción la división social del trabajo.

Y Ford aplicó la ingeniería de Taylor en su producción en serie y homogeneizadora, con vistas a aumentar las economías de escala y, consecuentemente, los lucros originarios de la producción automotor, consolidando la sociedad de masas del siglo XX. Se trató, entonces, como ya pude decir anteriormente[19], de un casamiento que dio resultados: Taylor y Ford, el ingeniero científico y el fabricante de automóviles. Y él fue responsable de la ampliación/generalización de las formas de alienación y cosificación que marcaron de manera profunda el ejercicio de la subjetividad del trabajo en el espacio productivo, inicialmente fabril, y comprendieron luego la totalidad de los espacios generadores de valor.

Pero un análisis más cuidadoso del trabajo taylorista-fordista puede presentar ciertos matices: si bien era predominantemente *maquinal, parcial, especializado, fragmentado* y *prescrito,* contradictoriamente, asumía una versión más *contractualista*, relativamente *regularizada* y provista de derechos, resultado de las luchas históricas de la clase trabajadora a lo largo de varios siglos. Era, con todo, una variante del trabajo fetichizado, pero *regulado*.

19. Cf. Antunes (2005).

Sus formas de cosificación, que Lukács[20] y Gramsci[21] comprendieron tan vivamente, reafirmaban, en sus trazos esenciales, la enajenación *alienada* tal como había sido presentada por Marx, ya a mediados del siglo XIX, pero ahora ampliada, en vista de que la propia sociedad asumía la expresión prolongada del microcosmos fabril.

Una lectura atenta de los capítulos de *El capital* en que Marx discurre analíticamente sobre la maquinaria y la gran industria podrá constatar que el taylorismo y el fordismo tienen más elementos de *continuidad* que de *discontinuidad* en relación con los engranajes propulsores de la gran industria del siglo XIX[22]. Y añadía que la fábrica moderna de masas solo podría funcionar con un ejército de capataces que controlan el trabajo, bajo una modalidad de despotismo fabril.

El proceso de des-antropomorfización del trabajo, para usar la expresión de Lukács en la *Ontología* (ver capítulo sobre "El momento ideal y la ideología"[23]), fue también otro trazo central constitutivo de la máquina-herramienta en su relación con la destreza del trabajo procedente de la fase artesanal y aun manufacturera. Anteriormente, en *Historia y conciencia de clase*, en el ensayo sobre "La cosificación y la conciencia del proletariado", Lukács había demostrado cómo la fragmentación taylorista del trabajo penetraba hasta el "alma del trabajador", apuntalando los fundamentos de la cosificación, en una compleja articulación entre materialidad y subjetividad obrera[24]. Y Gramsci, en sus anotaciones sobre el taylorismo y fordismo, exploró la idea del hombre integral y del control del *nexo psicofísico del trabajo* para el capital, donde hasta el

---

20. Cf. Lukács (1975).
21. Cf. Gramsci (1977).
22. Marx (1973).
23. Lukács (1986).
24. Lukács (1975: 129).

control de la sexualidad era concebido con vistas a canalizar la virilidad masculina hacia la producción maquinal[25].

Fue de ese modo que, a lo largo del siglo XX, la lógica maquínica de la fábrica se prolongó ampliamente hacia el conjunto de la sociedad, llevando su ingeniería productiva a casi todas las partes del mundo urbano, industrial y de servicios. Pero la crisis estructural que se abatió en las economías capitalistas centrales a partir de inicios de la década de 1970 llevó, dentro de tantas metamorfosis y mutaciones, a una monumental reestructuración capitalista de amplitud global, con profundas modificaciones en el proceso de producción y en el de trabajo. Floreció la llamada "empresa enjuta, flexible", con su recetario que, si bien no altera la forma de ser del capital, modifica, en muchos aspectos, los engranajes y los mecanismos de acumulación, con fuertes consecuencias en la subjetividad del ser social que trabaja, adicionando nuevos elementos al fenómeno social de la enajenación y la alienación.

En sus trazos más generales, es posible decir que la empresa de la era de la *flexibilidad liofilizada* articula un conjunto de elementos de continuidad y de discontinuidad en relación con el emprendimiento taylorista/fordista. Se estructura sobre la base de una organización del trabajo que resulta de la introducción de técnicas de gestión de la fuerza de trabajo propias de la fase informática; desarrolla una estructura productiva más flexible, al recurrir frecuentemente a la deslocalización productiva, a la tercerización (dentro y fuera de las empresas); se utiliza el trabajo en equipo, las "células de producción", los "*teams* de trabajo", además de incentivar todas formas el "desarrollo participativo"; una participación que preserva, en sus rasgos esenciales, los condicionantes antes presentados.

Se conforma, entonces, una nueva forma de organización y control del trabajo cuya finalidad central es, de hecho, la

25. Gramsci (1977: 476).

intensificación del proceso de trabajo, con énfasis también en la implicación cualitativa de los trabajadores y trabajadoras en su dimensión cognitiva, tratando de reducir o aun eliminar los espacios del *trabajo improductivo*, que no crean *valor*, especialmente en las actividades de mantenimiento, acompañamiento, control de calidad, etcétera; funciones que pasaron a ser directamente incorporadas al trabajador *productivo*. De ese modo, reorganización, *lean production, team work*, eliminación de puestos de trabajo, aumento de la productividad, calidad total, "metas", "competencias", "socios", "colaboradores" son partes constitutivas del ideario y de la pragmática cotidianos de la "empresa moderna"[26].

Si, en el apogeo del taylorismo-fordismo, la pujanza de una empresa estaba representada por el número de trabajadores que actuaban en ella, de modo contrario puede afirmarse que la empresa que tipifica la fase de la *flexibilidad liofilizada* es aquella que aglutina el mejor contingente de *trabajo vivo* y concentra el mayor volumen de *trabajo muerto* corporeizado en la maquinaria informática-digital, lo que le genera –potencialmente– mayores índices de productividad y de lucro en la competencia entre empresas.

El padrón de *acumulación flexible* se fundamenta en una estructura organizacional y tecnológicamente avanzada, resultado de la introducción de técnicas de gestión de la fuerza de trabajo propias de la fase informática así como de la introducción ampliada de las computadoras en el proceso productivo y de servicios. Se desarrolla en una estructura productiva más flexible, recorriendo frecuentemente a la desconcentración productiva, a las empresas tercerizadas, etcétera.

Utiliza nuevas técnicas de gestión de la fuerza de trabajo, del trabajo en equipo y de las "células de producción", de los "*teams* de trabajo" y de los grupos "semiautónomos", "trabajo

---

26. Cf. Antunes (2003; 2005).

polivalente", "multifuncional", más allá de requerir, al menos en el plano discursivo, el "involucramiento participativo" de los trabajadores; es, en verdad, una participación manipuladora que preserva, en la esencia, las condiciones del trabajo alienado y extrañado.

Los trabajadores son *instigados* por el capital a discutir su trabajo y desempeño, con vistas a mejorar la productividad de las empresas, convirtiéndose en un importante instrumento para el capital, que se apropia del *savoir faire* intelectual y cognitivo del trabajo, que el fordismo despreciaba. El trabajo en equipo, la transferencia de las responsabilidades de elaboración y control de la calidad de la producción, anteriormente realizadas por la gerencia científica y ahora interiorizadas en la propia acción de los trabajadores, dio origen al *management by stress*[27]. La apropiación de las *actividades intelectuales* del trabajo, que provienen de la introducción de maquinaria automatizada e informatizada, aliada a la intensificación del ritmo del proceso de trabajo, configuran un cuadro extremamente positivo para el capital[28].

Estas metamorfosis en el proceso de producción tuvieron –y aún tienen– consecuencias significativas en el universo del trabajo: desregulación de los derechos sociales del trabajo; precarización y tercerización de la fuerza humana que trabaja, aumento de la fragmentación y heterogeneización en el interior de la clase trabajadora; debilitamiento del sindicalismo de clase e incentivos para su conversión en un sindicalismo más acorde con los negocios y compañías, más vinculado con la cúpula que con la base, más propio de socios y colaboradores y menos confrontador.

27. Gounet (1997: 77).
28. Ver Hirata (1992), Coriat (1992), Kamata (1982), Shimizu (1994) y Sayer (1986).

La racionalización del proceso de producción, el fuerte *disciplinamiento* de la fuerza de trabajo, la implantación de nuevos mecanismos de *capital* y de *trabajo intensivo*, la implicación más activa del intelecto en el trabajo, se volvieron prácticas recurrentes en el proceso de *liofilización organizativa*, por usar la denominación de Juan J. Castillo[29].

Se preserva un número más reducido de trabajadores dentro de las empresas matrices, pero *calificados*, *multifuncionales* y comprometidos con su ideario de los "colaboradores", se amplía el universo de los tercerizados y temporarios en el interior (y fuera) de las empresas, con lo que se amplía la escisión en la clase trabajadora. De un lado, a escala minoritaria, el trabajador "*polivalente y multifuncional*" de la era informático-digital, capaz de ejercitar con mayor intensidad su dimensión más intelectual. Del otro, una masa de trabajadores precarizados, tercerizados, flexibilizados, informalizados, cada vez más próximos al desempleo estructural. La expansión del trabajador *part time*, las formas en que el capital hace uso de la *división sexual del trabajo*, la ampliación del trabajo de los inmigrantes, frecuentemente ilegales, son otras marcas de esta procesualidad potencialmente alienada y cosificada[30].

En síntesis: la fábrica taylorista-fordista fue muy alterada en su diseño espacial, temporal, en su organización sociotécnica, en sus mecanismos de control del trabajo. Basta con relacionar sus manifestaciones más fenoménicas: las divisiones desaparecen, el trabajo está organizado en células, combinando multifuncionalidad y polivalencia, competición, metas, competencias, asumiendo una *apariencia* más "participativa", pero envolvente y menos despótica, si se la compara con la fábrica taylorista.

---

29. Cf. Castillo (1996).
30. Antunes (2012).

En contrapartida, entretanto, el trabajo se tornó más desregulado, más informalizado, más intensificado, generando una des-sociabilidad destructiva en el espacio del trabajo, que procura dilapidar *todos los lazos de solidaridad y de acción colectiva*, individualizando las relaciones de trabajo en todos los espacios donde esa pragmática fuera posible. De ese modo, para responder a la crisis de generación de valor, los capitales, a través de las prácticas toyotistas y de la empresa de la *flexibilidad liofilizada*, fueron mucho más allá del taylorismo, en busca de lo que Taiichi Ohno (ingeniero fundador de Toyota) consideraba vital, es decir, la expropiación del intelecto del trabajo[31].

Contemplando trazos de continuidad en relación con el fordismo vigente a lo largo del siglo XX, pero siguiendo un recetario con claros elementos de diferenciación, la empresa de la *flexibilidad liofilizada* terminó por engendrar nuevos y más complejos mecanismos de interiorización, de personificación del trabajo bajo el "desarrollo incitado" del capital, incentivando el ejercicio de una *subjetividad marcada por la inautenticidad*.

Las formas contemporáneas de la alienación

Si durante del siglo XX hemos asistido a la forma típica de la alienación del trabajo, en la últimas décadas estamos viviendo *nuevas modalidades de la alienación,* propias de la fase de flexibilidad toyotizada. La degradación típica del trabajo en el taylorismo y el fordismo ha tenido un diseño acentuadamente despótico y su conciencia aun más cosificada, reificada y maquinal.

La alienación típica de la era de la flexibilidad toyotizada es aparentemente más "participativa" y sus mecanismos de "implicaciones", "cooperaciones", "colaboraciones" e "individualiza-

31 Cf. Ohno (1997).

ciones" –como en el caso de los trabajadores de las industrias de *software* y de tecnologías de la información y la comunicación– están aún más *interiorizados*, siendo así responsable por nuevos *modos de ser* de las reificaciones y cosificaciones.

En esta nueva realidad, la alienación se torna, entonces, aparentemente menos despótica, pero intensamente más interiorizada. Como tratamos de sintetizar en *Los sentidos del trabajo*:

> Incluso si fenoménicamente minimizada por la reducción de la separación entre la elaboración y la ejecución, por la reducción de los niveles jerárquicos en el interior de las empresas, la subjetividad que emerge en la fábrica o en las esferas productivas contemporáneas es expresión de una existencia *inauténtica* y extrañada. Constando con mayor "participación" en los proyectos que nacen de las discusiones de los círculos de control de calidad, con mayor "compromiso de participación" de los trabajadores, la subjetividad que entonces se manifiesta se encuentra extrañada con relación a lo que se produce y para quién se produce[32].

Y luego agregamos:

> Los beneficios aparentemente obtenidos por los trabajadores en el proceso de trabajo son ampliamente compensados por el capital, en la medida en que *la necesidad de pensar, actuar y proponer de los trabajadores debe tener siempre en cuenta prioritariamente los objetivos intrínsecos de la empresa, que aparecen muchas veces enmascarados por la necesidad de atender a los deseos del mercado consumidor*. [...] Más complejizada, la apariencia de mayor libertad en el espacio productivo tiene como contrapartida el hecho de que las *personificaciones del trabajo* deben convertirse además en *personificaciones del capital*. Si así no lo hicieran, si no demostraran esas "aptitudes" ("voluntad", "disposición" y "deseo") los trabajadores serán sustituidos por otros que demuestren tener el "perfil" y los "atributos" para aceptar estos "nuevos desafíos"[33].

---

32 Antunes (2005: 121).

33 Ibíd.

Y, en este proceso de implicación interactiva, se *amplían* y *complejizan* las formas de alienación, distanciando la subjetividad que trabaja del ejercicio de una actividad auténtica y autodeterminada. La *apariencia* de un despotismo más ameno, plasmado por la sociedad productora de mercancías desde su nivel más microcósmico, tiende a profundizar e interiorizar aún más la condición de la alienación. La nueva fase del capital, por lo tanto, retransfiere el *savoir faire* para el trabajo, mas lo hace apropiándose crecientemente de su dimensión *intelectual,* de sus capacidades cognitivas, *procurando* involucrar más fuerte e intensamente la subjetividad obrera. El involucramiento interactivo aumenta todavía más el extrañamiento y la alienación del trabajo, amplía las formas modernas de la reificación, distanciando más todavía la subjetividad del ejercicio de una vida auténtica y autodeterminada.

De ese modo, la enajenación o, más precisamente, la *alienación* [*Entfremdung*] del trabajo, se encuentra, en su esencia, preservada, aunque dotada de nuevos engranajes y mecanismos de funcionamiento. Fenoménicamente minimizada por la reducción de la separación entre elaboración y ejecución, por la reducción de los niveles jerárquicos en el interior de las empresas, la subjetividad que emerge en la fábrica o en las esferas productivas más avanzadas y de punta parece asumir el ejercicio de una subjetividad inauténtica y alienada, para recurrir a la formulación de Nicolas Tertulian[34].

Más allá del saber obrero, que el fordismo expropió y transfirió a la esfera de la gerencia científica, a los niveles de elaboración, la nueva fase del capital, cuya mejor expresión es el toyotismo, retransfiere el *savoir faire* al trabajo, pero lo hace apropiándose crecientemente de su dimensión intelectual, de sus capacidades cognitivas, tratando de implicar e involucrar más intensamente la subjetividad obrera.

34 Cf. Tertulian (1993).

Pero el proceso no se restringe a esta dimensión, en vista de que parte del saber intelectual es transferida a las máquinas informatizadas, que se tornan más inteligentes, y reproducen parte de las actividades a ellas transferidas por el saber intelectual del trabajo.

Como la máquina no puede suprimir el trabajo humano, necesita de una mayor interacción entre la subjetividad que trabaja y la nueva máquina inteligente. Y, en este proceso, el desarrollo interactivo maquínico puede aumentar aún más la alienación del trabajo, ampliando las formas modernas de cosificación, distanciando aún más la subjetividad del ejercicio de una cotidianidad auténtica y autodeterminada.

Más aún: si la alienación permanece e incluso se complejiza en las actividades de punta del ciclo productivo, en aquella parcela aparentemente más "estable" e instituida de la fuerza de trabajo que ejerce el *trabajo intelectual abstracto*, el escenario es aún más intenso en los estratos precarizados de la fuerza humana de trabajo, que experimentan las condiciones más carentes de derechos y viven en condiciones de inestabilidad cotidiana, dada por el trabajo *part-time*, temporario, precarizado, para no hablar de los crecientes contingentes que padecen el desempleo estructural. Bajo la incertidumbre y la superfluidad dadas por la condición de precarización o de riesgo de desempleo, la alienación puede asumir formas aún más intensificadas e incluso brutalizadas, pautada por la pérdida (casi) completa de la dimensión de humanidad[35].

En los segmentos más intelectualizados de la clase trabajadora, que ejercen su *trabajo intelectual abstracto*, las formas de cosificación tienen una concreción más compleja (más "humanizada" en su esencia deshumanizadora), dada por las nuevas formas de "implicación" e interacción entre trabajo vivo y maquinaria informatizada.

---

35. Cf. Antunes (2005).

Ya en los estratos más gravados por la precarización y el desempleo, la alienación se halla directamente más deshumanizada en sus formas de vigencia. Lo que presenta un cuadro contemporáneo pautado por las alienaciones, cosificaciones y alienaciones que parecen ampliarse antes que reducirse; diferenciadas en cuanto a su incidencia, pero vigentes en cuanto manifestación que alcanza la totalidad del trabajo social.

Las cosificaciones inocentes y las cosificaciones extrañadas o alienantes

Fue siguiendo estas diferenciaciones existentes en el complejo social de la alienación que la obra de madurez de Lukács ofreció una distinción rica, poco explorada, entre las *cosificaciones inocentes* y las *cosificaciones extrañadas* (o *alienantes*). Es en la ontología de la vida cotidiana que florecen las cosificaciones que propician las alienaciones:

> De un lado, los comportamientos sociales en sí "inocentes" desde el punto de vista de la alienación, cuando alcanzan de manera profunda la vida cotidiana, refuerzan la eficacia de aquellos otros comportamientos que ya operan en esa dirección; de otro lado, los individuos son tanto más fácilmente implicados por los impulsos de la alienación [...] cuanto más perciben ellos sus relaciones vitales en términos abstractos, cosificados y no de manera espontáneamente procesual[36].

Y agrega Lukács:

> De hecho, cuanto más formas y situaciones de vida cosificadoras crea la vida cotidiana de los hombres [...], con mayor facilidad el hombre cotidiano se adapta a ellas, entendiéndolas, sin ninguna resistencia intelectual y moral, como "datos de la naturaleza", hacia los cuales

36. Lukács (1986: 643).

–por no ser ineluctables, en principio– puede haber una menor resistencia que frente a las auténticas cosificaciones alienadas. Aquí se habitúa la determinada dependencia cosificada y eso propicia –repitamos: como posibilidad y no de un modo socialmente necesario– una adaptación general también en los confrontamientos entre dependencias extrañadas[37].

Lukács retoma, entonces, la formulación marxiana presente en el análisis del fetichismo de la mercancía, para avanzar en la caracterización de los soportes materiales de la cosificación en su "fantasmal objetividad". Y, al discurrir sobre el carácter misterioso de la mercancía y su símil en la esfera de la religión, añade que es en este momento que afloran las diferenciaciones existentes entre las cosificaciones inocentes y aquellas que están sedimentadas a partir de la "fantasmal objetividad" del mundo de la mercancía[38].

Nicolas Tertulian exploró persuasivamente las pistas de Lukács, presentes en el último volumen de su *Ontología*, que acabamos de indicar. Y ofrece también una sugerente interpretación: según Tertulian, las *cosificaciones inocentes* ocurren cuando existe una *condensación de las actividades en un objeto*, en una *cosa*, propiciando la "cosificación" de las energías humanas, que funcionan como reflejos condicionados y que concluyen por conducir a las *cosificaciones inocentes*. En este caso, la subjetividad es reabsorbida en el funcionamiento del objeto, sin que se efectúe una "alienación" propiamente dicha[39].

Las segundas, que configuran lo que Tertulian traduce como *cosificaciones alienantes*, se manifiestan en las actividades en que la subjetividad es *transformada en un objeto*:

37. Ibíd.
38. Ibíd.: 644.
39 Tertulian (1993: 441).

> Sujeto-objeto, que funciona para la autoafirmación y la reproducción de una forma alienada. El individuo que llega a autoalienar sus posibilidades más propias, vendiendo, por ejemplo, su fuerza de trabajo bajo condiciones que le son impuestas, o aquel que, en otro plano, se sacrifica al "consumo de prestigio", impuesto por la ley del mercado[40].

Nuestra hipótesis, aquí indicada, es que, en las diferenciaciones y complejizaciones existentes dentro de los procesos de enajenación y alienación presentes en el capitalismo contemporáneo, un buen comienzo puede ser partir de las indicaciones finas que encontramos en los análisis de Marx, acerca del complejo social de la *alienación*, y de Lukács al presentar las diferenciaciones entre las *cosificaciones "inocentes"* y las *"alienadas"*. Y, a partir de ellas, sumergirnos más profundamente en el mundo del capital de nuestros días, intentando comprender mejor sus enajenaciones, alienaciones y cosificaciones.

Con la decisiva reflexión acerca del complejo social de la alienación y del fetichismo de la mercancía en su fantasmal objetividad, su superación tiene como momento imprescindible la desfetichización de la mercancía y la eliminación de la sociedad del trabajo abstracto. Al contrario del *trabajo como actividad vital*, momento de identidad entre el individuo y el ser genérico, existe una forma de objetivación del trabajo, donde las relaciones sociales establecidas entre los productores asumen la forma fetichizada de la relación entre los productos del trabajo, la forma de una relación entre cosas. Y la racionalización propia de la industria capitalista moderna tiende a eliminar las propiedades cualitativas del trabajador, por la descomposición cada vez mayor del proceso de trabajo en operaciones parciales, operándose una ruptura entre el elemento que produce y el producto de ese trabajo[41].

40 Ibíd.

41 Antunes (2003: 131).

El trabajo alienado se convierte, entonces, en un fuerte obstáculo en la búsqueda de la omnilateralidad y de plenitud del ser social que trabaja. Y, remitida a la contemporaneidad, la problemática del extrañamiento y de la alienación adquiere amplitud aún mayor: si esta se objetiva originariamente en el proceso de producción y tiene en este momento su estatuto ontológico fundante, el capitalismo consiguió extenderla hasta la esfera del consumo y la manipulación de las necesidades de consumo lo imposibilita, también en este plano, para buscar su realización, arrastrando formas aún más complejas de alienación[42].

Hay, por lo tanto, en el plano de la producción y la reproducción material, una doble dimensión de la acción contra la alienación del trabajo: aquella que se ocupa del cuestionamiento del propio modo de producción y extracción en la plusvalía y aquella que posibilita al individuo que trabaja utilizar su tiempo libre, con el objetivo de llevar a cabo una experiencia más plena de sentido, no cosificado por la manipulación del capital. Lo que nos obliga, una vez más, a volver a Marx.

---

42 Ibíd.: 130-133.

BIBLIOGRAFÍA

Antunes, Ricardo, *¿Adiós al trabajo? Ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*, Buenos Aires, Herramienta, 2003.

Antunes, Ricardo, *Los sentidos del trabajo. Ensayo sobre la afirmación y la negación del trabajo*, Buenos Aires, Herramienta/TEL, 2005.

Antunes, Ricardo, "La nueva morfología del trabajo y sus principales tendencias: informalidad, infraproletariado, (in) materialidad y valor", en *Sociología del Trabajo*, Nº 74, Madrid, 2012.

Castillo, Juan J., *Sociología del trabajo*, Madrid, CIS, 1996.

Coriat, Benjamin, *Pensar al revés: trabajo y organización en la empresa japonesa*, México DF/Madrid, Siglo XXI, 1992.

Gounet, Thomas, "La Stratégie 'Japonaise' de Iorissen", en *Etudes Marxistes*, Nº 37, mayo/junio, Bruselas, 1997.

Gramsci, Antonio, "Racionalización de la producción y del trabajo", en *Antología: Antonio Gramsci*, México DF, Siglo XXI, 1977.

Hirata, Helene, ed., *Autour du Modèle Japonais*, París, L'Harmattan, 1992.

Kamata, Satoshi, *Japan in the Passing Lane. An Insider's Account of Life in a Japanise Auto Factory*, Nueva York, Pantheon Books, 1982.

Lukács, György, *Historia y consciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975.

Lukács, György, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Vol. 2, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, 1986.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Vol. I, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Marx, Karl, "Extractos de lectura sobre J. Mill", en *Obras de Marx y Engels. Manuscritos de París y Anuarios Franco-Alemanes. 1844*, Barcelona, Grijalbo, 1978.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.

Mészáros, István, *A Teoria da Alienação em Marx*, San Pablo, Boitempo, 2006.

Ranieri, Jesus, *A Câmara Escura: Alienação e Estranhamento em Marx*, San Pablo, Boitempo, 2001.

Ohno, Taiichi, *O Sistema Toyota de Produção*, Porto Alegre, Bookman, 1997.

Sayer, Andrew, "New Developments in Manufacturing: The Just-in-time System", en *Capital & Class*, Nº 30, Londres, 1986.

Shimizu, Koichi, "Kaizen et Gestion du Travail: Chez Toyota Motor et Toyota Motor Kyushu-Un Problème dans la Trajectorie de Toyota", en *GERPISA: Réseau Internationale*, París, 1994.

Tertulian, Nicolas, "Le Concept d'Aliénation chez Heidegger et Lukács", en *Archives de Philosophie: Recherches et Documentation*, Nº 56, 1993.

Marx y el género[1]

Terrell Carver

Descentrar a Marx

En la actualidad, las notas de Marx sobre las cuestiones de sexo y género se parecen mucho a los de cualquier otro teórico social (que sea blanco, varón y ya fallecido). En sus planteos generales, en sus obras teóricas o en sus actividades políticas, ni el sexo ni el género han sido categorías analíticas especialmente importantes. Tampoco hallaremos ninguna discusión verdaderamente amplia, aunque fuera marginal o secundaria, de los temas que generalmente indicarían un interés relacionado con los que hoy agrupamos bajo títulos como estos: vida familiar, infancia,

1. Este capítulo se basa en un trabajo publicado previamente como Capítulo 10, "Mujeres y género: narrativas de Marx", en Terrel Carver, *The Postmodern Marx*, Manchester, Manchester University Press, 1998, pp. 206-233.

dependencia, reproducción, placer sensual, "el cuerpo", sexualidades, etcétera. Esto no significa que Marx jamás haya mencionado estas cosas, o comentado sobre diversos "principios" que generalmente incluyen a estas ideas y prácticas. Por cierto, como se evidenciará más adelante, él tuvo cosas para decir. Por más que leamos "a favor" o "en contra" de Marx con la mejor voluntad del mundo, resulta muy difícil considerarlo como una autoridad que valga la pena leer sobre lo que llamaríamos la teoría feminista o los estudios de género, o simplemente hallar materiales para mencionar que contribuyan en forma impresionante, de una manera u otra, a los debates contemporáneos.

Esta "carencia" en sí ha dado motivos para muchas críticas. Estas críticas abarcan desde excusas generosas por su evidente "insensibilidad al género" sobre la base de que muy pocos, si los había, de sus contemporáneos (varones) han hecho nada mejor, hasta duros rechazos a virtualmente toda su obra, debido a que se basa en un "punto de vista masculinista" que es siempre (o al menos actualmente) inaceptable para las mujeres, y quizás ahora (o eventualmente) también inaceptable para los hombres (o al menos a algunos de ellos). Desde la perspectiva más amplia de los estudios sobre sexualidad, es más evidente que una revalorización homosexual o al menos no binaria y no héterosexista de la obra de Marx sería aún más difícil y problemática. No obstante, en los estudios feministas y homosexuales, hay momentos en los que surge Marx, y no solo como alguien que "comprendió mal", o acaso "no comprendió" en absoluto, las cuestiones del sexo, la sexualidad y el género. Cuando en esos estudios se analiza la mercantilización como un fenómeno general, y en particular con la mercantilización de los seres humanos como "trabajadores asalariados", en esos momentos Marx desempeña un papel en sus discusiones sobre las cuestiones de "sexo y género" detalladas antes[2]. Pero es más bien un

---

2. Para dos clásicos del género, ver Evans (1993) y Grant (1993).

papel secundario, y dudamos mucho de que en este escenario específico, Marx llegue a figurar alguna vez como una estrella.

Además de estas dificultades, ¿hay algo más para decir? Pensamos que sí, y también que al considerar a Marx en relación con el sexo y el género puede servirnos como un ejemplo que dé relevancia a ideas y dificultades de interpretación más generales. Estas ideas pueden ser altamente productivas, como las cuestiones de interpretación lo muestran mejor cuando surgen de la controversia, siempre que la controversia haya sido serena. Además, los fenómenos que consideramos aquí, que abreviamos con los términos "mujeres y género", también aparecerán mejor cuando se los considere contra un "otro" para las argumentaciones que se aceptan actualmente. Entonces, interrogar a Marx es una forma de armar este tipo de debate, aunque por cierto, no sea la única.

En la siguiente discusión sobre los conceptos "sexo" y "género" no haremos ninguna concesión a lo que podría interpretarse como un contexto histórico apropiado para interpretar a Marx. Más bien, nuestra explicación está incondicionalmente relacionada con cuestiones que creemos que son de actualidad y familiares para los lectores de hoy. Los contextos históricos, tales como los que se interpreta para Marx, en el "ahora" de cualquier comentarista, no deben dejar ninguna duda sobre cómo interpreta ese comentarista a los conceptos analíticos empleados y cuáles son sus objetivos para esa discusión. A los contextos para Marx, o para cualquier otro escritor situado en forma similar como un objeto del comentarista, no se los "descubre" contemplando la "historia". Lo que "ve" en la historia el comentarista, cuando se lleva a cabo la interpretación contextual, está generalmente siempre muy teñido por lo que él mismo entiende sobre esos conceptos y cuestiones. Por ejemplo, los conceptos y cuestiones tal como fueron considerados e interpretados por Marx, hoy no pueden ser descubiertos por la "mente abierta" de nadie. De este modo, discutimos el "sexo" y el "género" de una manera abiertamente anacrónica con relación a Marx; trataremos entonces a la historia de una manera más respetuosa mientras se desarrolla la discusión.

Sexo y género

En el curso de los últimos cien años, aproximadamente, al sexo se lo ha constituido como una categoría biológica, supuestamente derivada de la observación del cuerpo. Frecuentemente (aunque no exclusivamente), al género se lo considera como una categoría sociológica referida a las formas de la conducta sexual, sea masculina o femenina, que manifiestan los individuos en circunstancias sociales. Cuando se advirtió que, por ejemplo, la conducta masculina no siempre la manifiestan los hombres, y en verdad la pueden manifestar algunas mujeres (y que lo mismo pasa con la conducta femenina), surgieron dos estrategias: una fue crear las categorías de la desviación (por ejemplo, hombres afeminados y/o homosexuales, con base en diversos supuestos), y la otra fue desplazar el centro del análisis del sexo como un aspecto binario del cuerpo, hacia la sexualidad como un área múltiple de "conductas" o, al menos, de "orientaciones" (Connell, 1987).

En los últimos sesenta años los análisis y las políticas feministas han planteado la cuestión del género en el contexto de las formas en que son oprimidas las mujeres, o por lo menos marginadas o puestas en desventaja por los hombres en forma individual y colectiva, y las formas en que funcionan las presunciones predominantes sobre los hombres y las mujeres, la masculinidad y la femineidad, para estructurar y reproducir esta conducta. De este modo, hoy, en muchos contextos, una referencia al género es una referencia a las mujeres; como si los hombres y las masculinidades todavía no fueran problemáticos en ese aspecto, o es más, quizás simplemente no tuvieran nada que ver con el género en absoluto; aunque a veces hay, por supuesto, circunstancias donde se usa el género para indicar ambos aspectos de un sistema binario (Carver, 1996: 4-5). Una utilización del género para designar a las mujeres, en tanto que se ponen a los hombres a un lado, puede muy fácilmente convertirse en una forma de hacer problemáticas

a las mujeres, una vez más, de una manera en que se las marginaliza como “un problema”. Esto deja a los hombres donde han estado siempre, haciendo prácticamente lo que quieran, o más precisamente, lo que algunos de ellos quieran. De conjunto solo ha habido concesiones mínimas en las relaciones de poder por parte de los hombres a las mujeres, y ninguna en absoluto en la construcción básica de identidades desde una perspectiva de género; es decir, desde una perspectiva de identidades cargadas de poder, derivadas en forma incoherente de supuestos sobre el sexo y la sexualidad. Estas identidades, o quizás mejor dicho, pretensiones de identidad, son el verdadero material de las relaciones sociales asimétricas que se transmiten cultural y políticamente a través de las generaciones. Muy pocas personas, si las hay, “tienen” estas identidades con una consistencia y convicción absolutas. Más bien, las pretenden, cuando las interpretan, y, al hacerlo, establecen los códigos simbólicos de donde emergen las prácticas disciplinarias y (re)productivas (Butler, 1990).

En el habla corriente de nuestros días, el género también se ha convertido en un eufemismo para el sexo, es decir, masculino o femenino, M o F, hombre o mujer, tal como son definidos en forma biológica, social y legal. Aunque estas definiciones difícilmente son inequívocas. En las doctrinas de familia, paternidad y dignidad personal (que se citan, por ejemplo, con respecto a lo que se refiere a transexualidad y transgénero) las consideraciones de preferencia individual y funcionalidad social comienzan a cruzar trasversalmente los estereotipos comunes y triviales sobre los que se basan nuestras explicaciones de los dos sexos supuestamente opuestos aunque en apariencia mutuamente necesarios. Esta sinonimia del género para el sexo nos parece ser un paso atrás o, al menos, señala una especie de inercia. Reafirma constantemente las categorías presuntamente obvias y supuestamente muy bien comprendidas de lo masculino y lo femenino, del hombre y la mujer, de nuevo en las ideas políticas, justamente cuando

estas ideas están comenzando a ser verdaderamente problemáticas, políticamente interesantes e interesantemente complejas. ¿Por qué representar el género sobre el sexo en forma unívoca, justamente cuando el término estaba ayudando a visibilizar las ambigüedades de la sexualidad, la orientación, la elección y el cambio que han estado encubiertos durante siglos? Ciertamente, las tecnologías modernas del cuerpo, y los métodos modernos de la movilización política, no solo han vuelto visibles a estas cuestiones sino también muy críticas en los medios masivos de comunicación, en el aparato institucional de los tribunales y los parlamentos, y en todas las profesiones en la sociedad.

Nuestra "definición operativa" del género es "las formas en las que se politizan el sexo y la sexualidad". Esto no supone legislar lo que es el género (de una vez para siempre, como se dice), sino más bien pretende alertar a los lectores sobre las formas en que se utiliza el término. En nuestra opinión, usar al género para significar M/F es un intento por borrar o silenciar las complejidades de la sexualidad en una idea esencialista o reduccionista de lo que se supone que es correcto, está culturalmente validado, natural, deseable o lo que sea. Esta no es solo una cuestión de la complejidad que las sexualidades marginadas agregan a "la matriz heterosexual"; sino más bien, como señala Judith Butler, que la heterosexualidad también niega su propia diversidad. La heterosexualidad está sub-teorizada y sub-investigada, y así lo están generalmente los hombres, y en particular los "heterosexuales" (Connell, 2005). Como es de esperar, todo esto es muy cierto en Marx. Sin embargo, nuestra intención no es revelar lo obvio sino más bien enfrentar los silencios, las alusiones, y las ambigüedades de sus textos en lo que espero que sean caminos esclarecedores, en la medida en que su propia perspectiva, que implica a la producción, a la tecnología y a la clase, debe jugar necesariamente un rol en cualquier comprensión contemporánea de la política sexual.

Hombres y mujeres en *La ideología alemana*

El lector notará que nuestra conceptualización del género no deja al margen a los hombres, y que, más en particular, no considera al género como un sinónimo para las mujeres, o un sinónimo para temas que se piensan que son exclusivamente cuestiones de mujeres (Carver, 1996: 32-34). Entendemos que el género implica cuestiones binarias del sexo masculino/femenino y la orientación hétero/homo, y ni siquiera se agota allí como un concepto, aunque en este contexto no nos extenderemos más al respecto. De este modo, nuestra investigación sobre las narrativas de Marx implicará una narrativa, o más bien, implicará una narrativa implícita sobre los hombres así como sobre las mujeres.

Desde luego, aquí no hay espacio para pretender un estudio integral de los escritos de Marx sobre cuestiones de género, conceptualizado de la forma que hemos elaborado anteriormente. Probablemente, tampoco hay mucha necesidad. Antes bien, tomaremos una cantidad de ejemplos ilustrativos en Marx, y los leeremos en lo que esperamos sea una forma de interpretación imaginativa y provechosa.

Probablemente, el mejor lugar para comenzar es en *La ideología alemana*, escrita junto con Engels[3]. Dado el carácter disperso de los pensamientos de Marx y Engels, tal como aparecen físicamente en las hojas manuscritas de *La ideología alemana* (dando lugar, nos parece, a dificultades interpretativas insolubles), hemos construido el siguiente pasaje con el libre uso de elipses:

3. Aunque aquí hay cuestiones autorales y contextuales de importancia (Carver, 2010), las dejaremos de lado, tomando los pasajes publicados como los que fueron escritos por Marx, o al menos generalmente acordados con él. Ciertamente, nos parecen compatibles, más que opuestos, con sus escritos anteriores y posteriores, en la medida en que alude a conceptos "básicos" como la reproducción sexual en la vida del género humano.

> Tratándose de los alemanes, [...] debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. [...] Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, [...] conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico. [...] El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*. Esta familia, que al principio constituye la única relación social, más tarde, cuando las necesidades, al multiplicarse, crean nuevas relaciones sociales y, a su vez, al aumentar el censo humano, brotan nuevas necesidades, pasa a ser una relación secundaria [...] y tiene por tanto que tratarse y desarrollarse con arreglo a los datos empíricos existentes [...]. Estos tres aspectos de la actividad social no deben considerarse como tres fases distintas, sino sencillamente como eso, como tres aspectos o [...] tres "momentos" que han existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo en la historia (Marx y Engels, 1958: 27-29).

El primer punto interpretativo (y contextualmente constructivo) para poner de manifiesto aquí es que *La ideología alemana* fue pensada como una sátira sobre los "ideólogos alemanes" Bruno Bauer, Max Stirner y varios otros, una "escuela" creada por la propia iniciativa de Marx. De esa forma, gran parte de su discusión está estructurada por las opiniones sobre lo que estos presuntos filósofos socialistas habían entendido mal. Por lo tanto, toda la cuestión de desarrollar "premisas" para la historia era algo manifiestamente sospechoso para Marx, desde el punto de vista de la discusión que perdura, aunque la cuestión de si este tipo de narrativa global ("premisas de la historia") es totalmente o solo parcialmente sospechosa no está clara. Proseguiremos este punto más adelante.

Aunque respondiendo a otros, sin dejarse amilanar ante sus errores, Marx elabora premisas conceptuales, no tanto para la

explicación de las etapas históricas como para una comprensión –en beneficio de campañas políticas contemporáneas, seguramente– de la sociedad humana, cualquier sociedad quizás, pero en forma pertinente la sociedad europea industrializada y su historia reciente. El resultado de la narrativa de *La ideología alemana*, entendemos, es una teoría y una demostración de la lucha de clases en la historia moderna y la sociedad moderna. Aunque podría parecer curioso que la reproducción de la especie solo surge en tercer lugar en la lista que construye Marx –a pesar de que es una lista de "momentos" o "aspectos" histórica y empíricamente simultáneos en la estructura analítica– no obstante, hay algún sentido global en esto. Dado que Marx estaba polemizando contra idealistas filosóficos cuya descripción de la historia y la sociedad dependía fundamentalmente de "ideas" o "conceptos" (que suponían una lógica y a los que se atribuía un "desarrollo"), se deduce que él pensaría primero sobre la producción para la subsistencia, en segundo lugar sobre las necesidades ulteriores, y recién entonces sobre las relaciones sociales, de las que él consideraba que la familia (una presunta unidad sexual y reproductiva) era el origen evidente.

Ciertamente, hay formas similares de crear una narrativa a partir de lo que sabemos, o suponemos saber, sobre la historia humana, la prehistoria y supuestos "requisitos básicos". En el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755) de Rousseau hay un famoso ejemplo. Por supuesto, hay otras formas muy diferentes de hacerlo, tales como la de Sigmund Freud o la de Max Weber, dependiendo de a cuáles posiciones contrarias se traten en un debate. Opinamos que pensar que *La ideología alemana* expresaba supuestos sobre la vida humana que eran realmente inamovibles para Marx no es la estrategia más eficaz a seguir por parte de lectores y comentaristas. Una buena parte de la narrativa de Marx (que hemos omitido mayormente en sus elipses pero hemos mencionado anteriormente) busca un serio debate sobre la naturaleza de la sociedad, Aunque al mismo tiempo ridiculizaba intensamente a los

rivales políticos que a su criterio no actuaban como debían filosófica o políticamente.

En otras partes de *La ideología alemana* la discusión por Marx de estas cuestiones asume una forma que se asemeja más a alegaciones y pruebas en el sentido más general, al afirmar que las relaciones entre "unas naciones y otras" (presumiblemente en la historia reciente, o posiblemente incluyendo la historia clásica) "dependen de la extensión en que cada una de ellas haya desarrollado sus fuerzas productivas, la división del trabajo y el intercambio interior" (o sea, relaciones y actividades socio-económicas). Aún más, "toda la estructura interna de cada nación depende del grado de desarrollo de su producción" (Marx y Engels, 1958: 20).

Presumiblemente, el punto de vista alternativo, contra el que Marx polemiza ampliamente, era una idea de que las diferencias culturales o raciales, colocados en una escala jerárquica y de desarrollo, explicaban los desarrollos diferenciales de naciones individuales comparadas con otras, y, por supuesto, a la propensión de unas a triunfar sobre otras a medida que la historia "se desarrolla" o "asciende". Al tratar de convencer a los lectores sobre su tesis (de que las relaciones interestatales e intraestatales dependen fundamentalmente del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas) Marx define tres formas de propiedad (de los recursos productivos y los productos resultantes), que conducen al desarrollo de la propiedad privada moderna y de la producción industrializada en una economía monetaria.

A la primera de estas se la llama la "propiedad de la tribu", cuando "un pueblo se nutre de la caza y de la pesca, de la ganadería o, a lo sumo, de la agricultura". Siguiendo la prioridad analítica dada a la producción, como se afirmó previamente, Marx comenta:

> En esta fase, la división del trabajo se halla todavía muy poco desarrollada y no es más que la extensión de la división natural del trabajo existente en el seno de la familia. La organización social, en esta etapa, se reduce también, por tanto, a una ampliación de la organización

> familiar: a la cabeza de la tribu se hallan sus patriarcas, por debajo de ellos los miembros de la tribu y en el lugar más bajo de todos, los esclavos. La esclavitud latente en la familia va desarrollándose poco a poco al crecer la población y las necesidades, al extenderse el comercio exterior y al aumentar las guerras y el comercio de trueque (Marx y Engels, 1958: 20-21).

En otra parte del texto se explica esta esclavitud intrínseca en la familia. En esa discusión el propósito analítico de Marx es evidentemente elaborar el concepto de una división del trabajo y explicar que históricamente ha habido una "distribución *desigual*, tanto cuantitativa como cualitativamente, del trabajo y de sus productos, es decir la propiedad". El primer ejemplo de esta forma social y hecho histórico omnipresente –la esclavitud– entonces la localiza Marx en "la división natural del trabajo y la separación de la sociedad en familias individuales opuestas entre sí". Sin embargo, esto plantea ciertas cuestiones que él no trata, ni en *La ideología alemana*, ni en ninguna parte. La primera es el peso del término "natural" en este tipo de discusión, y la segunda es la descripción de las mujeres y los niños como víctimas de los hombres.

Aunque Marx describe esta temprana forma de esclavitud como "muy rudimentaria", no se apresura en atribuir este epíteto a su propio análisis. Dada su evidente ansiedad por desarrollar una teoría social de la vida humana casi totalmente evolucionista en lo que respecta a la ambición y la inteligencia humanas, y muy poco influida por limitaciones o barreras "naturales" presumiblemente inamovibles, sus incursiones en el discurso naturalizante son notablemente raras. Por un lado, probablemente habría ofendido a muy pocas personas de esa época al naturalizar a la familia de esta forma y sacarla de la esfera de las relaciones sociales mutables y construcciones culturales variables. Pero por otro lado él (otra vez con Engels) no se olvidó de prometer, en el *Manifiesto del Partido Comunista*, que habría una nueva relación entre los sexos

cuando los comunistas hubieran roto con la explotación inherente en el sistema económico “burgués”. No obstante, Marx no dijo nada sobre cómo iba a ser esta nueva relación.

Esta estrategia narrativa es altamente reacia a tomar riesgos y característica de lo que hoy podría calificarse como actitudes masculinistas. Como las actitudes de hoy descienden de las del pasado, no nos cuesta mucho atribuirlas a Marx en una forma mínimamente significativa, aunque el contexto de la política sexual contemporánea sería en su mayor parte (aunque no pensamos que totalmente) extraña a sus pensamientos. Con eso queremos destacar que leída políticamente como la obra de un hombre heterosexual, con una ideología convencional enfocada en el género, el pasaje tiene sentido: es reverenciar el carácter eterno de la reproducción, conveniente y plácidamente conceptualizada como una relación “familiar”, combinada con una inclinación a la opresión sexista de las mujeres, y a las prácticas explotadoras hacia los niños, tal como la manifiestan por las cabezas (masculinas) de familia (en cualquier clase social). Por cierto, esto estaba ampliamente documentado en la época de Marx, ya fuere en informes fácticos o en novelas militantes. Puesto que la política sexual, y las preocupaciones sobre el cuidado infantil, no eran el enfoque analítico específico de Marx, quizás sorprende que estos temas merecieran alguna mención. Estas cosas ciertamente tampoco eran un tema importante para los “ideólogos alemanes”, cuya estrategia en estas cuestiones no era en absoluto diferente, sin duda, por motivos similares.

La principal acusación de Marx a los “ideólogos alemanes” fue que organizaban una historia ficticia de la humanidad, supuestamente deducida de “conceptos”. Según Marx, estos “conceptos” simplemente seguían las huellas de sus predilecciones convencionales y confusas y así envolvían en una bruma toda posibilidad de comprender en forma verdaderamente radical a la sociedad contemporánea. Al emprender esta crítica, Marx necesariamente tenía que ofrecer principios

alternativos y deducciones (contemporáneas e históricas) generales relacionadas con la "producción"), e ilustraciones fácticas alternativas (que en este texto son verdaderamente solo bosquejos). En última instancia, en *La ideología alemana* llegó a tratar los fundamentos sexuales y reproductivos, argumentando que la "producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social" (Marx y Engels, 1958: 29)–. Aunque el texto desarrolla un concepto de lo "social" como un "modo de cooperación", que necesariamente varía con la etapa específica del "modo de producción" el lector de hoy podría preguntarse razonablemente, una vez más, ¿qué se busca exactamente cuando se utiliza el concepto "natural"? Marx deduce, contra los "ideólogos alemanes", que "la 'historia de la humanidad' debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio", pero que en Alemania "no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen de la "certeza adquirida a través de los sentidos", debido a su preocupación con lo que ellos consideran la "conciencia" (Marx y Engels, 1958: 29-30).

Presumiblemente, las citas que colocó Marx alrededor de la "historia de la humanidad" indican una cierta distancia con ese tipo de conceptualización, y, en verdad, esa clase de actividad en primer lugar, y las referentes a la "certeza a través de los sentidos" sugieren que los "ideólogos alemanes" están tan confundidos por el idealismo que no ven lo que está sucediendo realmente en sus propias sociedades y en las vecinas. No obstante, así como Marx necesita ofrecer un relato alternativo de la historia en lo que considera que son referencias empíricas, centrándose en las actividades y relaciones productivas, también necesita ofrecer una explicación alternativa de la "conciencia" y su desarrollo, por poco que estuviera realmente interesado en esto, y lo irónico y distanciado que fuera su estilo. Esto lo

hace en una abreviada recapitulación de su esbozo prehistórico, y al hacerlo profundiza un poco más en la sexualidad y la reproducción, concebidas como "naturales" en un sentido no especificado, y en la conciencia y la cultura, concebidas como específicamente humanas y potencialmente evolutivas, aunque solo cuando están relacionadas con la producción.

Aquí nos enteramos de que "la división del trabajo [...] que originariamente no pasaba de la división del trabajo en el acto sexual, y, más tarde, una división del trabajo introducida de un modo 'natural' en atención a las dotes físicas (por ejemplo, la fuerza corporal), a las necesidades, las coincidencias fortuitas, etc. etc." (Marx y Engels, 1958: 31). Aunque Marx pueda haber pensado muy acertadamente que este tipo de de referencias empíricas a la reproducción, y su hipótesis, supuestamente convincente sobre las relaciones "tribales" prehistóricas, afirmaría su explicación en una facticidad que nadie podría cuestionar en forma razonable, esto no es óbice para reabrir hoy estas cuestiones o, es más, conceptualizarlas como cuestiones para debatir y no como pruebas para alguna tesis. Lo que podría contar posiblemente como una base para cualquier conclusión sobre actividades y relaciones en la prehistoria, ha sido sometida a controversias durante cierto tiempo (Shanks y Tilley, 1987), y el tema de qué relevancia tienen esas explicaciones para cualquier discusión o conclusión concerniente a las relaciones sociales contemporáneas es un tema más para el debate. Nos preguntamos si Marx se habría interesado superficialmente en absoluto en esta área, si no hubiera elaborado sus comentarios en respuesta a un tipo de historia, y a un modelo de investigación histórica, a los que él evidentemente rechazaba. *El capital*, por ejemplo, se caracteriza por la ausencia de este tipo de especulaciones; donde se cuestionan presuntas verdades eternas, como el carácter específicamente humano (no animal) de la fuerza de trabajo, Marx en ese texto –que no fue escrito en respuesta a los "ideólogos alemanes"– tiende a ofrecer generalizaciones ahistóricas, no lo que son,

casi "apenas solo" relatos. En *La ideología alemana* estos relatos son apuntalados entonces con alusiones a sociedades tribales como una guía atribuida al pasado (lo que ahora es un concepto muy sospechoso, también).

Tampoco figura en *El capital* la presunta categoría de la "base biológica" como los "primeros actos históricos". Aunque hemos atribuido gran parte de la discusión sustancial de *La ideología alemana* a la necesaria relación de Marx con el programa y las ideas de los ideólogos alemanes –como lo dictaría ese tipo de crítica– no obstante, llegamos a la conclusión de que en ese texto Marx se interroga sobre los temas generales de la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, la reproducción y la familia, y que allí se ponen de manifiesto sus ideas y valores, y, más notablemente, sus silencios y evasivas.

Sobre el tema de los hombres hay un inmenso silencio, desplegado de una manera genérica característica (pero ahora sospechosa), suponiendo que se aplica a los seres humanos de ambos sexos. Como sucede con otros testimonios (masculinos), esta aparente neutralidad ante el género, o más apropiadamente ceguera ante el sexo o androginia, se disuelve cuando aparece la "esposa" y cuando las narrativas de la reproducción centradas en la familia afirman o suponen un rol de la crianza de los niños (en lugar de estrictamente la procreación) para las mujeres como "madres". Lo que caracteriza a estos relatos es que poco o nada se indica o se prescribe sobre los "padres", salvo los deberes como jefe del hogar y proveedor económico, lo que evidentemente implica que la "esposa" y "madre" no cumplen o no pueden cumplir, al menos "normalmente" o "generalmente" esos roles. La "división del trabajo" que atribuye Marx al "acto sexual", del cual por consecuencia proviene finalmente la lucha de clases –y en verdad todos los acontecimientos históricos y cambios importantes–, debe apoyarse ambiguamente en una conspiración del silencio entre los autores (varones) y los lectores (supuestamente varones). Esto podríamos dejarlo allí, si no fuera por la preocupante (para los hombres) discusión sobre el

origen de la desigualdad, colocada, no directamente en el acto sexual, sino más bien localizada en la "familia", en la que "la esposa y los hijos son los esclavos del esposo". ¿Qué características masculinas –eternas? ¿maleables?– explican el motivo para crear esta esclavitud y el "éxito" –¿general? ¿inevitable?– de la institución, como cuenta la historia *La ideología alemana*?

Atribuir este (des)equilibrio del poder a los atributos naturalizados de la "fuerza corporal" es hoy en día algo irreflexivamente imprudente, pero como cabe esperar, casi universal; por supuesto, es probable que detrás del apresurado galope a través de la prehistoria que nos ha dejado Marx, estén al acecho ulteriores conjeturas sobre la masculinidad opuesta a la femineidad, y sobre un límite fijo o variable entre la naturaleza inmóvil y la cultura maleable. Es decir, por un lado, Marx no es mucho mejor en el planteo de las cuestiones en la política sexual que lo que son hasta hoy la mayoría de los teóricos sociales varones. Pero, por otro lado, al apartarse de las limitaciones naturalizantes sobre el desarrollo y el cambio humano, ya sea que estas limitaciones provengan de supuestos "fundamentos" biológicos y físicos como la "raza", o de supuestas racionalidades inherentes en los "conceptos" eternos o que se autodesarrollan, y su adopción de una trayectoria evolutiva crecientemente autoconsciente para importantes actividades en la vida social humana, son por lo menos un punto de partida posible para teorizaciones del género desde un punto de vista social construccionista, y políticamente militante.

Los hombres y las mujeres en *El capital*

Como se indicó anteriormente, *El capital* es un tipo de texto bastante diferente de *La ideología alemana*. Es básicamente la obra de Marx, en lugar de ser algo más cercano a una especie de colaboración con Engels, y aunque es una crítica, el objeto del ataque no eran los "ideólogos alemanes" sino los

"economistas políticos", más particularmente Adam Smith, David Ricardo y numerosos autores de las escuelas británica y francesa. El hecho más importante es que fue un texto publicado, visto a través de tres ediciones alemanas (y una traducción francesa) por el propio autor, y aunque no perfectamente libre de cabos sueltos en su texto, es ciertamente una obra que ha sido sustancialmente pulida. Nuevamente, como se señaló antes, el texto tiene una perspectiva bastante diferente sobre lo que podría denominarse argumentos básicos o fundamentales, que tienden hacia generalizaciones plausibles pero ahistóricas, en lugar del quizás menos plausible pero más vívido relato "exactamente así" sobre la prehistoria que figura en *La ideología alemana*. El siguiente pasaje nos recuerda el aroma de la generalización ahistórica; en la medida en que esta narrativa no lo hace en una descripción de la vida "familiar" o incluso el acto sexual, como el momento originario al conceptualizar al trabajo humano, el significante "hombre" podría quizás ser genuinamente andrógino para el autor y para el lector:

> El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural mismo como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma. No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo (Marx, 1983: 215-216).

En una forma inquietante, pero característica, aquí no se nos dice cuáles son las "formas instintivas" que "reviste el trabajo" y son "de índole animal". Podría ser tentador asignar al

trabajo reproductivo y al de parto a este nivel, en consonancia con los supuestos y el discurso naturalizantes de *La ideología alemana* detallados previamente, pero entonces no está totalmente claro en la discusión en *El capital* si Marx sigue manteniendo la perspectiva de los "sistemas duales" que explicitaba en *La ideología alemana*: el trabajo es tanto el trabajo exterior al cuerpo sobre la naturaleza, como el trabajo interior al cuerpo (por así decir) en las actividades sexuales y reproductivas. Por un lado, esta omisión *podría* evitar a Marx que se lo acuse de centrarse irreflexivamente en un concepto masculinista del trabajo, mientras deja la reproducción y la cría de los hijos (y demás dependencias de la "familia") en un área feminizada: por otro lado, el hecho de que se omita toda discusión significativa de la procreación y de la vida social intergeneracional, da credibilidad a la acusación de que verdaderamente ve al mundo en términos masculinizados.

Aunque *El capital* desarrolla una cantidad de temas que en el presente están siendo conceptualizados bajo los estudios de género y la política sexual, y en particular los considera en las sociedades industrializadas dominadas por las relaciones de intercambio mercantilizadas (conocidas también como "el modo capitalista de producción"), también contiene pasajes en los que Marx revisita en forma notable las narrativas de la prehistoria, tal como fueron desarrolladas en *La ideología alemana*. El tratamiento en *El capital* está mucho más resumido: "Dentro de una familia, y luego de un desarrollo posterior, dentro de una tribu, surge una división natural del trabajo causada por diferencias de sexo y edad, o sea sobre una base estrictamente *fisiológica*" (Marx, 1983: 428). Otra vez, y en una forma típica, no se nos dice exactamente lo que es esta "base estrictamente fisiológica", y que diferencias de "sexo y edad" hay (¿necesariamente? ¿generalmente?). Y en una forma igual de breve, los lectores son catapultados desde el área de la naturalización y el estancamiento a un área de la mutabilidad y el desarrollo cuando Marx considera una

transición de la explotación capitalista a una "forma superior" de relaciones sociales, conceptualizada sin atribuir mucha importancia a un límite público/privado:

> No es, sin embargo, el abuso de la autoridad paterna lo que creó la explotación directa o indirecta de fuerzas de trabajo inmaduras por el capital, sino que, a la inversa, es el modo capitalista de explotación el que convirtió a la autoridad paterna en un abuso, al abolir la base económica correspondiente a la misma. Ahora bien, por terrible y repugnante que parezca la disolución del viejo régimen familiar dentro del sistema capitalista, no deja de ser cierto que la gran industria, al asignar a las mujeres, los adolescentes y los niños de uno u otro sexo, fuera de la esfera doméstica, un papel decisivo en los procesos socialmente organizados de la producción, crea el nuevo fundamento económico en que descansará una forma superior de la familia, y de la relación entre ambos sexos (Marx, 1983: 596).

Aunque en el pasaje citado Marx atribuye la esclavitud en el interior de la familia a la explotación que es fundacional para el sistema económico capitalista, no está claro cómo se relaciona esto con una división del trabajo primordial en la que la esclavitud era inherente la "primera" forma familiar. Ni está claro qué relaciones de poder serán atribuidas a la "forma superior de la familia", que no sea algún poder de parental sobre los hijos. Lo que está claro es que el discurso se ha desplazado desde "el padre", que figuraba en *La ideología alemana* (contra una madre a quien significativamente no se menciona). En las nuevas "relaciones entre ambos sexos" que se proponen, el "marido" y la "mujer" de *La ideología alemana* también parecen haber sido dados de baja.

Una vez más, no es nuestro propósito confrontar a Marx con un programa teórico que ha sido generado en su mayor parte (aunque no totalmente) desde su época, sino más bien señalar que sus oscilaciones terminológicas y su más bien excepcional falta de curiosidad son síntomas de una estrategia. La estrategia era ganar apoyo y no crear enemigos, y desa-

rrollar el argumento de dos formas: un área no especificada de naturalización y un área abierta de posibilidad. La medida en la que esta estrategia era plenamente consciente en la mente de Marx no es verdaderamente la cuestión; para nosotros hoy la cuestión es leer a Marx dialogando con una audiencia atribuida, cuyos supuestos pueden no haber cambiado tanto desde la publicación de *El capital* en 1867, y también con un programa teórico y político actual, concerniente al sexo y al género, que es ciertamente diferente.

Visto bajo esa luz, es muy interesante examinar algunos de los fragmentos más audaces de Marx en *El capital*, en relación con las mujeres. Estos son muy difíciles de leer en nuestros días por una razón muy diferente, en otras palabras, que –esto casi un lugar común– hay muchos feminismos. Leído contra un tipo de feminismo de mediados a fines del siglo XX, los comentarios y presunciones de Marx son condescendientemente sexistas; pero leídos contra otro feminismo de hoy, las opiniones de Marx realmente emergen en un sentido (limitado) como un feminista de su época. Esto último es difícil de discutir y no podría ser muy defendido. En los registros biográficos, como por cierto en los textos examinados anteriormente, Marx no relaciona su obra abiertamente con ningún feminismo de su tiempo, sea de un carácter teórico o uno práctico, más allá de su apoyo y participación en el movimiento obrero. En algunos sentidos, como sabemos de la historia feminista desde mediados hasta fines del siglo XX, habría sido posible un vínculo con el feminismo; pues hacia los últimos años de Marx, y ciertamente en los de Engels, en el movimiento socialista eran prácticamente indispensable este tipo de acciones (Lopes y Roth, 2000). Sin embargo, también se sabe que Marx había tenido muchas sospechas sobre las campañas e individuos que apoyaban a las mujeres y a los temas que ellas defendían en ese contexto.

Las objeciones inmediatas de Marx al feminismo eran el carácter de clase de las activistas (en su mayoría de clase media

y alta), y el análisis clasista de sus propuestas, juzgadas desde su conceptualización siempre dispuesta de los intereses proletarios como los intereses unificados de una clase. Sin embargo, donde los participantes y las propuestas eran aceptablemente proletarios, Marx podía ver evidentemente pocas ventajas para el movimiento (en su conceptualización, obviamente) en mantener programas u organizaciones separadas. Estas cuestiones surgieron junto con la Asociación Internacional de los Trabajadores, y más tarde con el libro *Mujeres bajo el socialismo* (1883), de Augusto Bebel, y la obra de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). En suma, es muy difícil hacer de Marx un feminista en un sentido militante. Lo que planteamos aquí es que leer lo que dice específicamente sobre las mujeres en *El capital* es un ejercicio fructífero solo cuando es hecho al mismo tiempo con una visión generosamente matizada del escenario feminista del siglo XIX. Aquí hay algunos ejemplos:

> Antes que se prohibiera el trabajo de las mujeres y los niños (de menos de 10 años) en las minas, el capital llegó a la conclusión de que el procedimiento de utilizar en las minas de carbón y de otra índole mujeres y muchachas desnudas, a menudo mezcladas con hombres, estaba tan de acuerdo con su código de moral y sobre todo con su libro mayor, que solo después de la prohibición recurrió a la maquinaria. [...] Para sirgar, etc., en los canales, en Inglaterra todavía hoy a veces se emplean *mujeres* en vez de caballos, porque el trabajo requerido para la producción de caballos y máquinas equivale a una cantidad matemáticamente dada, mientras que el necesario para mantener las mujeres integrantes de la población excedente está por debajo de todo cálculo (Marx, 1983: 479-480).

Este pasaje ilustra uno de los temas de Marx en *El capital*, que es la manera en que un sistema fabril cada vez más mecanizado absorbía y explotaba el trabajo de mujeres y niños. Él los trata como personas de “escasa fuerza física, o de desarrollo corporal incompleto, pero de miembros más ágiles”, y concluye en que el “¡trabajo femenino e infantil fue, por consiguiente, la primera consigna del empleo capitalista de maquinaria!”

(Marx, 1983: 480-481). Esto contradice un argumento que Marx pensaba que era corriente: que la maquinaria "ahorra" el trabajo y promueve la "civilización". Citando ampliamente las fuentes oficiales, se preocupaba por describir los horrores del sistema fabril como algo intrínseco al modo capitalista de producción, que será cada vez peor, y más salvaje de acuerdo a las pautas "burguesas" del refinamiento. Las mujeres eran conceptualizadas en la obra de Marx en términos fisiológicos como generalmente menos fuertes pero más ágiles y flexibles; esto ahora es discutible, pero al menos le da a la obra una atmósfera afable y afectuosa al proteger a los vulnerables, aunque del sistema económico, no de los "hombres" como tales.

Ese tema surge posteriormente en la discusión de Marx donde cita, con evidente aprobación, un informe de salud pública relacionado con la introducción de un sistema industrial en la agricultura, y sus efectos, otra vez, sobre las mujeres y los niños.

> "Un hombre al que se denomina 'contratista' y que alquila las cuadrillas en conjunto, pone a disposición del arrendatario, por una suma determinada, mujeres casadas que trabajan en cuadrillas junto a muchachas y jóvenes. Estas cuadrillas suelen apartarse muchas millas de sus aldeas, se las encuentra de mañana y al anochecer por los caminos; las mujeres de pollera corta y con los correspondientes abrigos y botas, y a veces de pantalones, muy vigorosas y sanas en apariencia, pero corrompidas por la depravación habitual e indiferentes ante las funestas consecuencias que su predilección por ese modo de vida activo e independiente depara a los vástagos, quienes languidecen en las casas". Todos los fenómenos característicos de los distritos fabriles se reproducen aquí [comenta Marx], y en grado aún mayor el infanticidio encubierto y la administración de opiáceos a las criaturas (Marx, 1983: 486).

En una nota al pie de este fragmento Marx agrega: "Los lactantes a los que se suministraban opiáceos 'se contraían, convirtiéndose en canijos viejecitos, o quedaban arrugados como monitos'. Véase cómo la India y China se vengan de Inglaterra" (Marx, 1983: 486, nota 133).

De un modo interesante, en estos pasajes se registra la independencia femenina en el mercado laboral como un aspecto positivo, y la vulnerabilidad femenina (¿o es su debilidad moral?) como un aspecto negativo. También aparece el cuidado infantil en relación con el empleo adulto, pero sin sugerir mucho más, salvo el término muy general de "familia", que vale para todo, en sus textos. O más bien aflora en las palabras del inspector fabril Robert Baker en su informe sobre la salud pública, que Marx también cita: "En realidad será una dicha para los distritos manufactureros de Inglaterra que se prohíba a toda mujer casada, con hijos, trabajar en cualquier tipo de fábrica". Marx parece citar esto con aprobación, pero no dice nada más sobre el tema (Marx, 1983: 487). En forma desconcertante, los hombres desaparecen absolutamente de esta discusión, aunque Marx hace una referencia general a Friedrich Engels, en su *Situación de la clase obrera de Inglaterra* (1844); Engels tampoco resuelve las cuestiones del cuidado infantil en forma muy asombrosa, aunque describe la angustia que sienten los varones desempleados cuando su compañera trabaja fuera del hogar, y ellos deben quedarse con los niños (Engels, 1965: 149-150).

No puede afirmarse que la interrelación entre mujeres, madres, hombres, padres, hijos y empleo o desempleo en las sociedades industrializadas haya sido resuelta tan satisfactoriamente en ningún lugar del mundo, sea en la teoría o en la práctica, aunque ciertamente hay notables gradaciones o niveles en beneficios, actitudes, oportunidades e impresiones demasiado complejas para tratarlas aquí. Queremos demostrar en esta discusión que es falso decir que Marx nunca señaló estas cosas, o que su tratamiento y conclusiones pueden ser representados en una forma muy simple. Aún más, los silencios de sus textos (que en aspecto, no son raros) teorizan implícitamente a los hombres. En las discusiones anteriores, los hombres son, implícitamente, físicamente fuertes, sexualmente agresivos y padres ausentes (o al menos distantes) que

siguen el modelo de "el-que-gana-el-pan-fuera-del-hogar". Como una conceptualización general no es nada sorprendente y es el reflejo de una imagen contemporánea que estaba, sin duda, en una relación ambigua con las diversas formas en que se comportaban los individuos; que quizás es al menos levemente sorprendente que la falta de curiosidad al conceptualizar este problema, que evidentemente desagradaba a Marx muy considerablemente, especialmente teniendo en cuenta su propia angustia como un padre, que hemos conocido en su correspondencia, y su propio papel jovial como *pater familias*, al menos tal como aparece esto en las memorias que han perdurado.

La esclavitud familiar resurge en *El capital*, aunque en un contexto determinado económicamente, no en uno determinado por la "naturaleza" y los comienzos de la cultura, como en *La ideología alemana*. Así comenta Marx:

> La maquinaria, asimismo, revoluciona [...] la mediación formal de las relaciones capitalistas [...], el primer supuesto era que el capitalista y el obrero se enfrentaran como personas libres [...]. Pero ahora el capital adquiere personas que total o parcialmente se hallan en estado de minoridad. Antes el obrero vendía su propia fuerza de trabajo [...], ahora vende a su mujer e hijo. Se convierte en tratante de esclavos. La demanda de trabajo infantil suele asemejarse, incluso en la forma, a la demanda de negros esclavos... (Marx, 1983: 482-483).

Esto, por supuesto, describe a los hombres como víctimas del sistema económico, pero también una vez más como amos de esclavos dentro de la familia, como esposo y como padre. Nunca se plantea la sexualidad masculina como un tema de discusión; ni en este mundo (precapitalista o capitalista), por así decir, ni en el próximo (socialista); la actitud de Marx, tanto al considerar el mundo primordial de los instintos reproductivos como al mundo socialista de la racionalidad social y ausencia-de-luchas es retratar a la sexualidad reproductiva como igualitaria en "el acto", y al

cuidado infantil como trabajo de las mujeres. Aunque esto no sorprenda, la relectura de Marx puede ayudar a replantear cuestiones como estas en el contexto contemporáneo, en lugar de cerrarlos en las formas familiares. Quizás inesperadamente, por ejemplo, Marx arriesga un esbozo evolutivo sobre la sexualidad femenina. Aunque se trata de una cita, nuevamente de un informe de salud pública, lo hace en un contexto explícitamente aprobatorio:

> Cada *moulder* [moldeador de ladrillos] (el obrero verdaderamente calificado, jefe de un grupo de obreros) proporciona a su cuadrilla de 7 personas casa y comida en su choza o *cottage*. Hombres, muchachos y muchachas, pertenecientes o no a la familia del moldeador, duermen en la choza, que generalmente se compone de dos, solo excepcionalmente de tres, habitaciones, al ras del suelo y malamente ventiladas. Esta gente se halla tan exhausta tras el día de duro trabajo, que no se observan ni en lo más mínimo las reglas de la salud, de la limpieza o de la decencia. [...] El mayor mal del sistema de emplear muchachitas en este tipo de trabajo, consiste en que por regla general las encadena desde la niñez y por toda la vida a la chusma más depravada. Se convierten en muchachos groseros y deslenguados, antes que la naturaleza les enseñe que son mujeres. Vestidas con unos pocos trapos sucios, con las piernas desnudas muy por encima de la rodilla y el cabello y las caras pringosos y embarrados, aprenden a tratar con desprecio todo sentimiento de decencia y de pudor. A la hora de comer están tumbadas en el suelo u observan cómo los jóvenes se bañan en un canal vecino (Marx, 1983: 565).

Y en forma similar:

> En algunas ramas de la industria, muchachas y mujeres trabajan también de noche, junto al personal masculino. [...] "Las muchachas y mujeres trabajan en las minas de carbón y en los vaciaderos de coque, no solo de día sino también de noche. [...] Estas mujeres, que trabajan junto a los hombres y apenas se distinguen de ellos por su vestimenta, [...] se hallan expuestas al deterioro de su carácter, resultante de esa medida de respeto de sí mismas que es la consecuencia casi obligada de su ocupación nada femenina" (Marx, 1983: 309 y 309, nota 93).

Estos fragmentos plantean cuestiones sobre la infancia/adultez y la heterosexualidad, y particularmente la diferencia sexual, que una vez más están irresueltas en Marx, y aún sin resolver en la sociedad contemporánea (ver Waites, 1998). Aunque podría parecer que los comentarios de Marx simplemente evocan los valores victorianos de la frágil femineidad y la pureza femenina, también es razonable suponer que había diferentes opiniones sobre estos temas en su época, aun cuando el marco general de la discusión –cuando la había– no era la de la política sexual en nuestros días. Para una lectura rica y productiva de Marx, es esencial prestar alguna consideración a esta apertura y a la variabilidad del contexto.

Conclusiones

El marxismo y el feminismo han sido descritos con la famosa frase de un "matrimonio infeliz" (Hartmann, 1979). Lo que mantuvo unida a esta singular pareja fue en primer lugar un interés común en eliminar la explotación económica e inspirar un cambio político positivo. En ambos ejemplos, una "clase" fue la fuerza motriz; en un caso, la clase obrera, y en el otro, las mujeres como clase (Carver, 2009). Desde los días clásicos de este particular idilio en la década de 1970 y principios de la de 1980, ambas partes han continuado avanzando, y de este modo no reconocen plenamente las condiciones de su encuentro inicial (al menos, en muchos casos). Los marxistas recibieron el ataque posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe contra el reduccionismo clasista (y el pleno reconocimiento de la "política identitaria"), y las feministas recibieron la problemática "teoría queer" de Judith Butler (entre otras perturbaciones demasiado numerosas para incluirlas en una lista, en particular, de parte de las mujeres de color). Sin embargo, la atracción permanece, debido a que (a pesar del posmarxismo y el posfeminismo) las clases explotadas siguen

siendo explotadas, y muchos activistas políticos consideran que es apremiante releer a Marx. Obviamente, esto es más bien unilateral: no vemos que muchos militantes varones y/o marxistas lean en absoluto a los clásicos del activismo feminista (ver Hawkesworth, 2006).

Siempre es valioso leer autores y textos y formular la pregunta feminista, "¿dónde están las mujeres?". Y luego estudiar las cuestiones –de mujeres y hombres, femineidades y masculinidades– que se descubre gracias a esta curiosidad (Enloe, 2004). Desestimar la obra de Marx como meramente otro texto "masculino", y lamentarse de la misoginia como algo irremediablemente endémico, es entrar obviamente en un callejón sin salida. Releer a Marx, aún y especialmente "contra la corriente", nos da una perspectiva, no tanto sobre "qué pasa con este pensador" como sobre los dilemas y las dudas que él nos ha señalado y nos ha dejado para que los consideremos, posiblemente por no muy buenas razones. Si avanzaremos o no al resolver estas controversias, será entonces nuestro problema. Pero él es una ayuda, no un impedimento.

Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge, 1990.
Carver, Terrell, *Gender is Not a Synonym for Women*, Boulder, Lynne Rienner, 1996.
Carver, Terrell, "Marxism and Feminism: Living with your 'Ex'", en Chitty, Andrew y McIvor, Martin, eds., *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 255-268.
Carver, Terrell, "The *German Ideology* Never Took Place", en *History of Political Thought*, Vol. 31, Nº 1, 2010, pp. 107-127.
Connell, R.W., *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge, Polity Press, 1987.
Connell, R.W., *Masculinities*, 2º edic., Cambridge, Polity, 2005.
Engels, Friedrich, *La condición de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro, 1965.
Enloe, Cynthia, *The Curious Feminist: Searching for Women in a new Age of Empire*, Berkeley, University of California Press, 2004.
Evans, David T., *Sexual Citizenship*, Londres, Routledge, 1993.
Grant, Judith, *Fundamental Feminism*, Londres, Routledge, 1993.
Hartmann, Heidi I., The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union, en *Capital & Class*, Vol. 3, Nº 2, verano, 1979, pp. 1-33.
Hawkesworth, Mary E., *Globalization and Feminist Activism*, Lanham MD, Rowman & Littlefield, 2006.
Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 2001.
Lopes, Anne y Roth, Gary, *Men's Feminism: August Bebel and the German Socialist Movement*, Amherst, Humanity, 2000.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958.

Marx, Karl, *El capital*, T. I, México DF, Siglo XXI, 1983.

Shanks, Michael y Tilley, Christopher, *Social Theory and Archaeology*, Cambridge, Polity, 1987.

Waites, Matthew, "Sexual Citizens: Legislating the Age of Consent in Britain", en Carver, Terrell y Mottier, Véronique, eds., *The Politics of Sexuality: Identity, Gender, Citizenship*, Londres, Routledge, 1998, pp. 25-35.

El redescubrimiento de Marx en la crisis capitalista[1]

Richard D. Wolff

Ascenso, caída y regreso de los análisis marxistas

El pensamiento de Marx está nuevamente resurgiendo en las discusiones públicas sobre la economía y la sociedad. Poco a poco se van disipando los efectos de treinta años de una campaña antimarxista sistemática (y a menudo exitosa). Una nueva generación ahora descubre y se esfuerza por comprender la riqueza de las diversas ideas de la tradición marxista. Fueron las propias crisis capitalistas las que en parte contribuyeron al desarrollo del pensamiento de Marx, y a su

1. Traducción de Ian J. Seda-Irizarry. Revisión y corrección de Francisco T. Sobrino.

creciente repercusión durante los siglos XIX y XX. Y ahora es justamente otra crisis la que renueva el interés general en el marxismo. Si bien la intensidad de los trastornos del capitalismo en sus crisis recurrentes es lo que motiva ese interés, el hecho es que en la lógica de los análisis de Marx, el objeto de la crítica es el propio capitalismo, con crisis o sin ella.

Durante la centuria que culminó con la década de 1970, las víctimas de las crisis capitalistas y quienes criticaban al sistema hallaron recursos teóricos y estratégicos en las obras de Marx y sus seguidores. Esto contribuyó a difundir la tradición marxista del análisis social por todo el mundo. Su interacción con variados contextos sociales a través del tiempo desarrolló interpretaciones múltiples y diferentes (y a veces opuestas) de la teoría social marxista. De este modo el marxismo incorporó diversos análisis críticos del capitalismo, variadas posturas que cuestionaban a las teorías que apoyaban al sistema, y complejas relaciones con toda una gama de organizaciones y movimientos políticos. También debatió y asimiló las lecciones teóricas y prácticas extraídas de las experiencias de los movimientos sociales que de distintas formas se inspiraban en ese mismo pensamiento. Aún en las épocas en que el dogmatismo impuso una sola interpretación en dicha tradición como “el” marxismo auténtico, y marginaba o eliminaba otras interpretaciones, estas últimas sobrevivieron. Al mismo tiempo surgieron nuevas tendencias. El marxismo continúa siendo pues un rico recurso (aunque también variado y controvertido) para teóricos y activistas que procuran un cambio social, que vaya más allá del capitalismo.

Los defensores del capitalismo han tratado por distintas vías de aniquilar, reprimir, ignorar o marginar al marxismo y a los marxistas. Sus esfuerzos muchas veces han logrado desacelerar o revertir temporalmente los avances que hizo la tradición marxista desde la década de 1870. De manera desigual, aunque incesante, dicha tradición creció hasta abarcar sindicatos obreros, partidos políticos, periódicos, asociaciones aca-

démicas, institutos de investigación, gobiernos locales, regionales y nacionales, y organizaciones internacionales. También se fueron generando diferencias internas, con debates y conflictos, en su mayoría pacíficos, pero algunas veces violentos, entre las tendencias que la integran.

Sin embargo, en la década de 1970 se transformaron las condiciones y las perspectivas sociales para el marxismo. Para esa década el capitalismo se había recuperado de manera significativa del daño que habían sufrido sus instituciones y su influencia durante la gran depresión de los años treinta. Las empresas y los partidos conservadores lanzaron una poderosa contraofensiva contra las reformas, regulaciones y otras intervenciones estatales impuestas en la época de la gran depresión sobre los capitalistas. Tanto ellos como los distintos gobiernos norteamericanos, a los que cada vez controlaban más, demonizaron todo lo que tuviese que ver con el marxismo, especialmente cuando Reagan llegó a la presidencia. Campañas masivamente financiadas denunciaban como marxistas, "antiamericanas", dictatoriales y contraproducentes a las medidas estatales, sindicales o populares, que limitaban al capitalismo privado. Las cada vez más profundas contradicciones internas de los "socialismos realmente existentes", que exaltaban oficialmente a Marx y al marxismo, facilitaron estas cruzadas. Marx, el marxismo, el socialismo y el comunismo fueron considerados como sinónimos, en una amalgama promocionada por los Estados Unidos y por la Unión Soviética, aunque cada uno lo hacía por diferentes razones.

En la segunda posguerra resurgió un capitalismo que celebraba su renovada fortaleza y las debilidades de sus enemigos, locales y extranjeros. En los Estados Unidos, la política del *New Deal*, que ya venía siendo atacada desde 1945 hasta la década de 1970, fue en gran medida desmantelada sistemáticamente. Declinó la influencia social y la cantidad de los afiliados de los sindicatos. Con el cambio de las condiciones del mercado laboral, y el debilitamiento de los sindicatos, la

década del setenta puso fin a un siglo con salarios reales crecientes en los Estados Unidos. La economía, la política y la cultura viraron hacia la derecha, gestando una era neoliberal que procuraba privatizar los medios de producción y desregular los mercados. Un individualismo cada vez más fortalecido se fue orientando hacia la búsqueda del enriquecimiento rápido, al mismo tiempo que denigraba y ridiculizaba a la mayoría de los valores y esfuerzos sociales colectivos.

La década del setenta también abrió nuevas oportunidades globales de inversión para las empresas capitalistas. Los cambios tecnológicos en las empresas (el uso de computadoras), en el transporte (aéreo) y en las telecomunicaciones (Internet) incrementaron enormemente la coordinación global interna y entre las grandes corporaciones. La producción, la instalación, el mantenimiento y el refinamiento de esos cambios tecnológicos también se convirtieron en oportunidades de inversiones extremadamente rentables. Más importante aún fue la combinación del capitalismo global con nuevas y vastas fuentes de trabajo relativamente barato (tanto el local como en los países de lo que habían sido el "segundo" y el "tercer" mundos). *Los cambios tecnológicos que aumentaron la productividad del trabajo se combinaron con los nuevos abastecimientos de fuerza de trabajo para impedir el aumento de los salarios reales*. De este modo, se elevaron los excedentes para los capitalistas. Las tres décadas que culminaron en 2008 experimentaron uno de los más grandes auges en la rentabilidad que hubo en la historia del capitalismo.

Los admiradores del sistema capitalista en las empresas, la política, los medios y la academia celebraron este auge, al mismo tiempo que el movimiento obrero, el socialismo y el marxismo se debilitaban, de manera desigual pero prácticamente en todas partes. Los apologistas del capitalismo afirmaban enfáticamente que el capitalismo había "superado sus tendencias a las crisis". El presidente de la Reserva Federal, Alan Greenspan, dijo a fines de los noventa que "ahora vivi-

mos en una nueva economía". Cuando implosionó la URSS, los enemigos del marxismo cambiaron el enfoque de sus ataques. Antes de 1989 lo describían como una teoría errónea que configuraba una práctica fracasada y desleal. A partir de entonces pasaron a tratarlo como una reliquia histórica que se iba extinguiendo y que ya no merecía una seria atención de la sociedad moderna. El capitalismo había ganado la batalla contra el socialismo. "No hay alternativa" al capitalismo, se afirmaba, y los Estados Unidos eran la emblemática superpotencia del sistema triunfante.

Mediante estos razonamientos, los análisis marxistas siguieron siendo excluidos de los medios de comunicación de masas, y en los medios políticos y académicos se obstruía el acceso de los marxistas a las posiciones importantes. No se los necesitaba, pues la historia los había convertido en algo anacrónico. El mundo había progresado. En un ambiente tan modificado, no pocos marxistas hallaban muy difícil sostener sus creencias, y mudaban entonces sus posiciones o abandonaban completamente al marxismo.

Pero cuando colapsó la "nueva economía" de Greenspan en 2008, quedando al descubierto nuevamente el viejo capitalismo propenso a las crisis, se redescubrió otra vez a Marx y al marxismo. Se comenzó a reconocer que la tradición marxista era útil para comprender las causas y los costos de la crisis y hasta para hallar las posibles soluciones alternativas al sistema. En el resto de este texto se ilustrará esa relevancia y utilidad.

Quienes descubrían al marxismo por primera vez, así como muchos ya familiarizados con él, se sintieron atraídos e inquietos por su riqueza y diversidad. Algunos se sentían tan incómodos con la multiplicidad de tendencias que contendían entre sí que prefirieron adherirse a una de ellas, como si esa tendencia fuese el marxismo *per se* e ignoraban a las otras o las consideraban ajenas al marxismo; este sectarismo teórico ha sido un problema recurrente. Otros aceptaron la riqueza

del pensamiento marxiano y participaron en debates entre sus tendencias internas. Apoyaron, ampliaron y aplicaron los aportes de una o varias de esas tendencias y debatieron sobre sus razones para hacerlo con quienes defendían tendencias alternativas. Finalmente, concibieron su proyecto como partes de la construcción de una tradición compleja y diversificada que lucha para llevar a la sociedad más allá del capitalismo.

Con este espíritu, aclaramos que estamos utilizando una interpretación particular de la teoría de Marx para ofrecer una explicación de la crisis capitalista actual, haciendo hincapié en los Estados Unidos. Con base en esta interpretación, elaboraremos también una respuesta a las crisis políticas. Nuestra intervención, junto a la de otros marxistas, tratará de demostrar nuevamente la fertilidad de las críticas al capitalismo inspiradas en Marx. Estas intervenciones alimentan y propician el redescubrimiento de los recursos indispensables del marxismo para superar las inestabilidades, los costos sociales y las limitaciones del sistema capitalista.

El capitalismo como un sistema con oscilaciones

Las economías capitalistas de todo el mundo despliegan un patrón recurrente de oscilaciones. Por un lado, tenemos períodos de intervenciones relativamente limitadas del Estado en los mercados y en la propiedad privada que confrontan y controlan con cierta eficacia a las crisis. Aun así, eventualmente llega una crisis que supera la capacidad de control de esos controles. Comienza así una transición en la que se hacen relativamente más intervenciones económicas estatales. En este último período, a su vez, el Estado logra manejar algunas crisis menores hasta enfrentar también una crisis que ya no puede contener. Aparece entonces una transición inversa que genera un período de relativamente menor intervención económica estatal. Sin embargo, lo que sigue siendo inaltera-

ble en ambos períodos durante estas oscilaciones es la estructura capitalista de la producción en las empresas. En estas un pequeño grupo de personas supervisa la producción y la venta de las mercancías producidas por un grupo numeroso de jornaleros. Ese pequeño grupo se apropia y distribuye el excedente (el exceso del valor añadido por los trabajadores por encima de sus salarios) incorporado en esas mercancías.

Para diferenciar estos períodos o formas oscilantes de la economía capitalista, usaremos los términos "privado" y "estatal". Así, por ejemplo, la crisis en 1929 de un capitalismo privado en los Estados Unidos marcó el inicio de un capitalismo de Estado: el *New Deal* del presidente Roosevelt. Finalmente, durante la década de 1970, ese capitalismo de Estado sufrió una crisis tan seria que dio lugar a una transición que retornó hacia el capitalismo privado. Cuando esta última forma experimentó una debacle en 2008, la crisis provocó otro regreso hacia un capitalismo estatal. En todos los demás países, el capitalismo se caracteriza por oscilaciones parecidas.

En la economía hay dos teorías dentro de la corriente predominante (o sea, no marxista) que contienden entre sí. Estas han explicado alternativamente a las reiteradas crisis del sistema durante el siglo pasado. Para cada crisis, estas diferentes teorías han propuesto por consiguiente diferentes soluciones. La crisis de hoy no es una excepción. Entre estas dos teorías, ha oscilado la ideología hegemónica, así como ha fluctuado entre sus dos formas el capitalismo.

Una de esas teorías, identificada como la economía keynesiana, afirma que las empresas no reguladas, y los mercados libres, tienen límites e imperfecciones estructurales que provocan, de manera periódica, en las economías capitalistas, inflaciones, recesiones y hasta depresiones. Sin una intervención desde el exterior el capitalismo privado puede seguir deprimido o sufrir una inflación por un período suficiente como para generar una oposición masiva que podría amenazar al mismo sistema capitalista. La economía keynesiana

identifica esos mecanismos claves que producen las crisis en los capitalismos privados y recomienda distintos tipos de intervenciones del Estado (por ejemplo, regulaciones y políticas monetarias y fiscales) para reducir su profundidad, su duración y su frecuencia.

A la otra teoría de la corriente predominante en la economía sus adeptos la asocian con Adam Smith, el clásico "fundador de la economía moderna". La misma celebra al capitalismo privado (libre mercado más propiedad privada) como el sistema económico que genera la máxima riqueza posible y, por lo tanto, la estabilidad social. En su forma actualmente "neoclásica", esta teoría de la corriente predominante explica cómo y por qué el capitalismo privado genera el resultado "óptimo" de todos los resultados posibles. Cuando no aparecen resultados óptimos, los economistas neoclásicos generalmente argumentan que sus causas son las intervenciones externas (por ejemplo, del Estado) o las violaciones internas de las leyes de la prosecución irrestricta del interés propio, de la competencia, etcétera. De este modo, la mejor solución para los resultados no óptimos es restablecer un capitalismo privado basado en leyes apropiadas, y libre de interferencias externas.

Los economistas neoclásicos denuncian a las intervenciones estatales inspiradas por el keynesianismo por dar lugar inevitablemente a los errores de los reguladores, a los mercados manipulados políticamente y a las ineficiencias resultantes, como la inflación, el estancamiento y la estanflación. Argumentan que los funcionarios del Estado no pueden reemplazar, y mucho menos mejorar, el mecanismo no regulado ("libre") del mercado. Los economistas neoclásicos insisten en que el libre mercado se adapta a la infinidad de las diferentes demandas y ofertas, y transmite la infinidad de información sobre ellas mucho más eficientemente que lo que podría hacer cualquier Estado. Por otro lado, los keynesianos se burlan de los economistas neoclásicos porque se oponen a las intervenciones estatales que son esenciales

para sostener y preservar ese mismo capitalismo que esos mismos economistas defienden.

Desde la década de 1970, y hasta 2008, mientras los capitalistas privados llevaban a cabo sus campañas contra las intervenciones estatales a nivel nacional e internacional que restringían su rentabilidad, los economistas neoclásicos renovaron y extendieron su teoría bajo el término del "neoliberalismo". Desmantelaron la anterior dominación del keynesianismo, tanto en la política económica gubernamental como en las academias, que había emergido y dominado desde la gran depresión de la década de 1930. Los economistas neoclásicos siempre habían atacado a la economía keynesiana del *New Deal* de Roosevelt por haber distorsionado y desacelerado al crecimiento económico y promover el conflicto social (a veces denominado "guerra de clases"). También trataron de reinstalar la utopía neoclásica: la propiedad privada y los mercados competitivos elevarían los ingresos de los trabajadores y del capital, lo que evitaría los conflictos de clases gracias al crecimiento.

Entre las décadas de 1970 y 1980, la desregulación y privatización de los mercados se convirtieron en los principios dominantes de las empresas, la política, el periodismo y la academia. La economía neoclásica se convirtió, una vez más, como antes de la gran depresión, en la economía moderna "correcta". Descartó a la economía keynesiana como un error teórico. Se bloqueó entonces el progreso profesional en las academias de los keynesianos impenitentes. *Esa extrema intolerancia y las hostilidades entre estas escuelas teóricas dominantes reprodujeron algunas de las formas con que ambas escuelas reprimieron a su vez en conjunto a las teorías económicas (y a los economistas) marxistas desde fines de la década de 1940.*

Durante ese mismo período aumentaron las ganancias de las grandes empresas, gracias a la combinación de los incrementos en productividad con los salarios reales estancados.

Dado que esta época coincidió con el giro hacia la política neoliberal, los economistas neoclásicos atribuyeron el auge económico de las décadas posteriores (los ochenta y los noventa) a esa política. Sin embargo, con el paso de los años, esta economía relativamente más privatizada también exhibió una distribución cada vez más desigual de los ingresos y de las riquezas, sumada al crecimiento exponencial del endeudamiento y de los nuevos instrumentos crediticios de riesgo. Finalmente, estallaron las burbujas en los mercados inmobiliarios, bursátiles y crediticios, como lo habían pronosticado sombríamente los críticos keynesianos y marxistas.

El nuevo milenio debutó con el desplome del mercado bursátil en la primavera boreal del año 2000. Unos años después, la rápida caída de las tasas de interés (proyectada para limitar las consecuencias recesivas de esa quiebra) ayudó a impulsar una burbuja en el mercado inmobiliario que finalmente colapsó en una crisis de la liquidez y el crédito. Hoy una profunda recesión amenaza en convertirse en una depresión de grandes proporciones. Retroceden los economistas neoclásicos, mientras que los economistas keynesianos resurgen desde su exilio ideológico, y esta vez, también, hay conversiones de los primeros hacia los segundos.

El mensaje keynesiano sigue siendo el de siempre: las intervenciones del Estado deben salvar al capitalismo de su forma privada. Esto se ha convertido en el saber de hoy en día. Frente a la crisis actual, quienes siguen siendo economistas neoclásicos han pasado a ser los defensores del fracasado paradigma de ayer. Sin embargo, si las intervenciones keynesianas comenzadas por Bush y ampliadas por Obama son el preludio de una forma del capitalismo intervencionista del Estado, dentro de un tiempo también volverán a ocurrir crisis. Esas nuevas crisis entonces prepararán el escenario para otra posible oscilación que vuelva a una forma privada de capitalismo, asociada a la hegemonía de la teoría económica neoclásica.

Ambas posturas comparten un profundo conservadurismo con respecto al capitalismo, a pesar de sus diferencias sobre la intervención estatal. Cada una supone la necesidad absoluta (jamás cuestionada) de la estructura capitalista de producción: un pequeño grupo de patrones, habitualmente un directorio elegido por los principales accionistas que contrata y controla, a través de su equipo gerencial, a un grupo numeroso (los trabajadores) que producen los excedentes que serán apropiados por los patrones. Las oscilaciones entre las dos formas de capitalismo y entre las dos corrientes teóricas hegemónicas evitan que las crisis *en* el capitalismo se conviertan en la crisis *del* capitalismo en sí, en donde sea puesto en cuestión el propio sistema de producción capitalista. Cuando las crisis capitalistas causan graves sufrimientos sociales, esta oscilación entre las dos teorías configura y contiene al debate público. Mantiene dentro del ámbito de las soluciones discutibles sobre una mayor o menor regulación, sobre políticas más o menos monetarias y fiscales, etcétera. Ese ámbito impide que la sociedad imagine, y mucho menos considere, la solución alternativa que ofrece Marx, es decir, la transición a partir de cualquiera de las dos formas del capitalismo, hacia a un sistema diferente.

Una alternativa marxiana

Sin embargo, luego de las repetidas oscilaciones entre las teorías neoclásica y keynesiana, las promesas de ambas partes para “prevenir las crisis futuras” suenan cada vez más falsas. El alcance y la duración de la actual crisis no solo empañan a la teoría neoclásica. También los keynesianos, cuando se apresuran a cubrir el vacío creado por esta crisis que socavó a la hegemonía de la teoría neoclásica, enfrentan un agudo escepticismo. Se abre un espacio entonces para un redescubrimiento y una reconsideración del pensamiento de Marx. Cuando el mar-

xismo ofrece explicaciones originales para la crisis y soluciones no capitalistas, se amplían ese espacio y su atractivo.

La teoría económica marxista que utilizamos y su aplicación a la actual crisis capitalista las hemos presentado en detalle en otras obras[2]. La usaremos aquí resumidamente para explicar las causas de la crisis y para ofrecer una nueva solución que difiere radicalmente de las alternativas neoclásicas y keynesianas, al mismo tiempo que ejemplifica los frutos de la aplicación las teorías marxistas en las cuestiones contemporáneas.

La crisis de hoy tiene profundas raíces en el capitalismo estadounidense de los últimos 125 años. Desde la década de 1870 hasta la de 1970, dos tendencias económicas claves configuraron al sistema: los salarios reales promedios crecieron anualmente un 1,3%, mientras que la productividad promedio de los trabajadores aumentó anualmente un poco menos del 2%. Durante esa centuria, los trabajadores disfrutaron de un nivel de vida en permanente ascenso, gracias principalmente a los salarios reales crecientes. Al mismo tiempo, los capitalistas se apropiaron de un *superávit* en aumento (porque el valor añadido a la producción por trabajador *aumentó más rápidamente* que el valor de los salarios pagados por trabajador). La brecha social entre trabajadores y capitalistas creció, pero eso no provocaba ningún problema político porque los trabajadores estaban satisfechos con sus salarios reales crecientes, y no se preocupaban por esa brecha en aumento.

El siglo transcurrido hasta la década de 1970 fue entonces un éxito sostenido para el capitalismo norteamericano. Los excedentes constantemente mayores del capital, a su vez se reinvertían para que sigan creciendo. Esos excedentes ayudaron a pagar los cambios tecnológicos, los impuestos para financiar el desarrollo de la infraestructura y la educación

2. Para la teoría básica, ver Resnick y Wolff (1987: cap. 3; 2006). Para la aplicación de la teoría en la crisis actual, ver Wolff (2010).

pública, las fusiones y adquisiciones de grandes empresas que facilitaran las economías de escala, etcétera. A su vez, los trabajadores centraban su atención en su creciente consumo, debido a sus salarios en aumento. Se autodefinían cada vez más como consumidores que como trabajadores. El consumismo terminó convirtiéndose en una poderosa fuerza ideológica, y en consecuencia, social. Los sindicatos se adaptaron a esa fuerza buscando principalmente facilitar un mayor consumo a través de mejores salarios en vez de lograr un cambio social básico. El excepcional "éxito" del capitalismo norteamericano reflejaba así el continuo crecimiento en los salarios reales, pero también dependía de este crecimiento, combinado con un aumento más veloz de la productividad.

Sin embargo, ese éxito tuvo sus costos. A medida que los excedentes apropiados por los capitalistas crecían más rápido que los salarios, la creciente disparidad económica fue contribuyendo a ensanchar las brechas políticas y culturales. Durante el siglo que culminó en 1970, la política se transformó cada vez más profundamente en una democracia electoral *meramente formal*, institucionalizada, de elecciones manejadas por el dinero y las burocracias donde prevalecían los intereses de los capitalistas. Del mismo modo, las diferencias culturales distanciaban en mayor medida a la creciente masa de trabajadores, de una elite de capitalistas de las empresas multinacionales, sus mayores accionistas y sus dependientes mejor pagados, más o menos "profesionales".

Los peligros de la profundización de las diferencias sociales se postergaron por la combinación del creciente consumo personal y una cultura que lo celebraba. La cantidad y calidad del consumo se convirtieron en la nueva vara para medir los logros y los méritos personales. Asimismo, también funcionaron como compensación por un trabajo cada vez más exigente (la "otra" cara del aumento de la productividad). El nacimiento y extraordinario crecimiento de la publicidad moderna también fue un resultado de esa cultura, y pasó a reforzarla. Esto

cuestionó la imagen religiosa de la cultura estadounidense, al punto que provocó innumerables sermones clericales que lamentaban y denunciaban la "obsesión masiva por los valores materiales en vez de los espirituales". Pero el consumismo siguió en aumento. Se había convertido en el pegamento social necesario para aglutinar a trabajadores y capitalistas a través de las crecientes brechas sociales entre ellos.

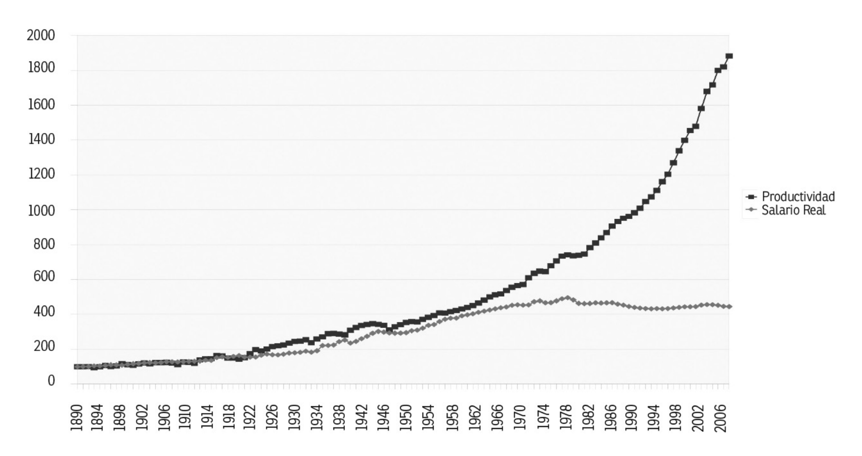
A comienzos de los setenta, la tradicional fórmula del éxito del capitalismo norteamericano dejó de funcionar. Los salarios reales en los Estados Unidos dejaron de crecer, aunque la productividad seguía en aumento (ver el gráfico más abajo). En consecuencia, los excedentes que se apropiaban los empleadores capitalistas crecieron porque sus trabajadores ya no compartían la gratificación por sus incrementos en la productividad. Creció más aún la disparidad social entre productores y apropiadores del excedente.

Los patrones ya no tuvieron que pagar salarios crecientes debido a cuatro razones importantes. La primera, en esa década la revolución de la computadora comenzó a desplazar a millones de trabajadores estadounidenses. La segunda, las corporaciones norteamericanas respondieron a la competencia europea y japonesa en aumento desplazando cada vez más su producción fuera de los Estados Unidos, hacia sitios donde se producía con salarios más bajos. Estos acontecimientos desaceleraron la demanda de trabajadores dentro del país, y luego cambiaron la composición de dicha demanda (de la manufactura a los servicios). La tercera y la cuarta fueron el desplazamiento masivo de las mujeres del trabajo hogareño al trabajo asalariado, más la creciente inmigración, que aumentó la demanda de empleos. Estas cambiantes demandas y ofertas en el mercado laboral permitieron a los empleadores dejar de aumentar los salarios reales.

Más importante aún, la extinción de los salarios reales en aumento fue el final de una era en la historia de los Estados Unidos. Es imposible exagerar el impacto social de esa extin-

ción. Un capitalismo que había llegado a autodefinirse, autocelebrarse y defenderse invocando al consumo creciente, costeado por salarios en alza, ya no podría hacerlo. El impacto fue tanto mayor debido a que ni siquiera se reconoció y menos aún se discutió el significado y consecuencias de este cambio. Los trabajadores experimentaron ese cambio como una cuestión personal e individual en lugar de una cuestión social de alcance histórico.

Índices de producción y salario real por hora en la manufactura, 1890-2007, Índice 1890=100



Fuente: Departamento del Trabajo de los Estados Unidos, Buró de Estadísticas Laborales; Departamento de Comercio de los Estados Unidos, Buró del Censo, *Historical Statistics of the United States*. Producido por Jason Ricciuti-Borenstein.

El explosivo aumento de la plusvalía acumulada por los patrones en la década de 1970 transformó al capitalismo estadounidense de muchas maneras. A las cuentas bancarias de los capitalistas fluyó una enorme cantidad de riqueza. Esto financió al impresionante crecimiento, poder e influencia social de las empresas. Los directorios distribuían estos cada vez mayores excedentes, en parte destinándolos a ellos mismos (como salarios gerenciales, beneficios y bonos que crecían

velozmente). Justificaban esas distribuciones atribuyendo la incrementada rentabilidad de sus empresas, no a la extinción de los salarios reales crecientes, sino a sus propios talentos (como si inesperadamente se hubieran vuelto "mucho más emprendedores"). Los directorios distribuyeron otra parte de esos excedentes a los gerentes en niveles inferiores como parte de su remuneración y por presupuestos operativos, a banqueros (por intereses y honorarios), accionistas (por dividendos), abogados, anunciantes, etcétera. De este modo estos grupos prosperaron con la sustracción del excedente a los trabajadores, mientras que la enorme masa de estos, con sus salarios reales estancados, descubría que su vida era cada vez más difícil.

Las familias de esos trabajadores se enfrentaron con una disyuntiva. Podían prescindir de aumentar su consumo, pues los salarios ya no crecían como para costearlo. Pero no lo hicieron. Pues el consumo en ascenso equivalía a hacer realidad las esperanzas personales de toda una vida, el signo del éxito social, el premio obtenido por un trabajo duro y la promesa a los hijos que *tenía* que ser cumplida. Cuando sus salarios dejaron de subir, los trabajadores entonces respondieron de dos maneras para poder seguir incrementando su consumo.

En primer lugar, al tener salarios reales por hora estancados, las familias de trabajadores enviaron al mercado laboral a una mayor cantidad de sus miembros para obtener más horas pagadas. Los esposos trabajaron más horas mientras que los adolescentes y los jubilados comenzaron a tomar trabajos de tiempo parcial. Lo más importante aún fue que millones de amas de casa y madres ingresaron al mercado laboral. Estas respuestas ayudaron a las familias a aumentar sus ingresos familiares, pero por otro lado, el aumento de la oferta de personas que buscaban empleo, generalmente socavó más los salarios.

La incorporación al trabajo asalariado de más miembros de las familias obreras también impuso costos personales y sociales adicionales sobre sus hogares. En forma creciente, las muje-

res tuvieron que desempeñar dos trabajos de tiempo completo, uno fuera del hogar y el otro en él, pues continuaban haciendo la mayor parte de la tareas domésticas. La tensión añadida por este doble turno alteró y tensó las relaciones en el hogar. Cuando las mujeres agregaron el trabajo asalariado a sus tareas, comenzaron a peligrar los pilares emocionales que integraban y sostenían la institución familiar, desempeñados de manera tan desproporcionada por las mujeres. La tasa de divorcio aumentó desde la década de los setenta, junto a otros signos de alienación y tensión (la dependencia de drogas, el abuso intrafamiliar, etcétera). El dinero que entraba al hogar gracias al trabajo femenino, debido a los gastos asociados con sus nuevos empleos (ropa de trabajo adecuada, transporte, compra de comidas, gastos de limpieza, cuidado de los niños, medicinas, etcétera), terminaba reduciéndose en su contribución *neta* para reasumir un consumo en constante aumento para toda la familia.

Hubo que hallar otra forma de aumentar los ingresos familiares. La solución fue el endeudamiento doméstico. De acuerdo a la Reserva Federal, la deuda total de los hogares en 1974 era de 734 *mil millones* de dólares. Hacia 2006 había aumentado a 12,8 *billones* de dólares. Este endeudamiento explosivo en el lapso de 30 años no tiene precedentes históricos. Los trabajadores agotaron sus ahorros e incurrieron en deudas cada vez mayores. Para 2007, los trabajadores y trabajadoras en Estados Unidos estaban exhaustos por sus largas jornadas laborales, emocionalmente agobiados por la desintegración de sus familias y hogares, y extremadamente ansiosos por sus niveles de endeudamiento sin precedentes, y para millones de ciudadanos, insostenibles.

La succión a los trabajadores norteamericanos posterior a la década de 1970 financió una prosperidad sin precedentes para los capitalistas. Junto a sus cómplices gozaron de una nueva época “dorada”. La extremada riqueza personal entre ellos pasó a ser adulada por los medios de comunicación masivos, fomentando la envidia de las masas. Los Estados Unidos

a fines del siglo XX reproducían para un nuevo grupo de capitalistas lo que los Rockefeller, Carnegie y su calaña habían logrado a fines del siglo XIX. Los directorios de las grandes empresas ahora podían también gastar en forma extravagante en la computarización, la investigación y el desarrollo, y en costosos desplazamientos de las instalaciones de plantas productivas al extranjero. También lubricaban generosamente a los políticos, para controlar mejor al gobierno a todos los niveles, mientras los salarios estancados y los problemas en sus hogares apartaban de las cuestiones cívicas a los trabajadores, que se concentraban en sus empleos y en sus familias. De esta manera, los capitalistas lograron gobiernos mucho más receptivos a ellos, que mejoraban las condiciones para la inversión rentable (menor presión fiscal, cambios tecnológicos, inmigración, exportación de empleos, etcétera), de sus crecientes excedentes. Los trabajadores se sintieron cada vez más marginados de la política y con rencor hacia los políticos.

Esa riqueza cada vez mayor, concentrada relativamente en pocas manos, estimuló el rápido crecimiento de empresas especializadas en administrarla, hallando inversiones rentables para ella. Bancos de inversión, fondos de alto riesgo y otras empresas competían para complacer a las "personas con alto poder de inversión". Estas empresas descubrieron, inventaron y comercializaron nuevos instrumentos financieros como canales de inversión. Como ha pasado frecuentemente en la historia del capitalismo, cuando las ganancias siguieron aumentando, esas administraciones de riqueza que competían entre sí terminaron deslizándose fácilmente hacia una especulación generada por la euforia de riquezas cada vez más grandes. La búsqueda por mejores rendimientos de ganancias impulsó a los administradores y los dueños de esas riquezas a tomar cada vez mayores riesgos financieros. Hasta cierto punto, este proceso se autovalidaba y se autorreforzaba.

Hubo algo sintomático de las profundas divisiones en la sociedad estadounidense (y que también contribuyó a

ellas): una de las principales especulaciones financieras que se emprendían con los excedentes financieros de las grandes empresas incluía también los préstamos con altas tasas de interés a las familias de la clase trabajadora. Como hemos señalado antes, muchas de estas últimas ansiaban tomar préstamos para sostener su "sueño americano" de disfrutar de un consumo en aumento, a pesar de que sus salarios habían dejado de aumentar. Los denominados préstamos hipotecarios *sub-prime* (de alto riesgo) concedidos a esas familias con el mayor riesgo de convertirse en impagas, finalmente castigaron a los prestamistas cuando los prestatarios dejaron de pagar. Las familias de los trabajadores no podían trabajar más, ni ganar más, ni tomar más créditos para saldar las deudas vencidas. Los acuerdos financieros entre los bancos, los fondos de cobertura y las aseguradoras, que no eran más que parte de un castillo de naipes construido sobre el endeudamiento de los consumidores, se vinieron abajo. Los salarios reales, cuyo estancamiento había hecho posible el auge de los capitalistas, retornaron finalmente para hacer estallar la burbuja de la inversión de los capitalistas. A Marx no se le habría escapado la ironía de esa situación. Quienes hoy redescubren los análisis marxistas están fascinados tanto por la perspicacia como por la ironía.

Contradicción y crisis

Los intereses contrapuestos entre los trabajadores y los capitalistas (en el lenguaje marxiano, la lucha de clases) fueron influencias claves en el estancamiento de los salarios reales luego de la década de 1970, que fue el punto de partida de la crisis. En forma similar, los intereses contrapuestos entre los capitalistas (o sea, la competencia) impulsaron su búsqueda de nuevas inversiones cada vez más rentables para sus excedentes en expansión. Asumieron así cada vez

más riesgos. La innovación financiera se transformó en una peligrosa especulación que a su vez también inició el camino hacia la crisis.

Después de los años setenta, los capitalistas se regocijaban mientras el sistema les brindaba riqueza en una escala sin precedentes. Aunque sin saberlo, estaban sustituyendo los aumentos de los salarios reales pagados en la centuria anterior, con cada vez mayores préstamos a los trabajadores. Esto resultó ser algo así como una fantasía capitalista hecha realidad. Sin embargo, prefirieron en cambio creer que los mecanismos eficientes, dirigidos por los empresarios, de la empresa privada y los mercados libres serían los protectores de su buena fortuna. Para ellos y para sus seguidores ideológicos, su riqueza demostraba que el capitalismo privado y no regulado era superior a cualquier otro sistema alternativo concebible. Mientras duró la época de bonanza para los capitalistas, los políticos, los voceros de los medios de comunicación y los académicos, que eran generosamente financiados por los primeros, reafirmaban ansiosamente esas creencias.

La teoría de Marx nos ofrece las siguientes tesis básicas sobre las raíces de la crisis actual: en primer lugar, el fin del crecimiento de los salarios reales fue la dura realidad que subyacía en una prosperidad dependiente del endeudamiento surgida a partir de los años setenta; y en segundo lugar, las ganancias de los capitalistas fueron las pérdidas de los trabajadores. Durante la larga reacción neoliberal posterior de 1970 desatada contra las medidas de la década de 1960, ambas tesis fueron consideradas fundamentalmente inaceptables y en consecuencia generalmente ignoradas. Solo cuando el agotamiento, la tensión y el endeudamiento masivo de la clase obrera, junto a las pobres inversiones y las especulaciones financieras de los capitalistas condujeron al colapso del sistema, se desmoronó el triunfalismo capitalista. El retorno de los análisis de Marx fue en parte un efecto y es también una causa adicional de ese desmoronamiento.

Una solución marxiana

La conjunción de salarios estancados (o en caída) con una productividad creciente es el desiderátum de los capitalistas. Siempre y cuando las condiciones lo permitan, las corporaciones capitalistas tratarán de alcanzar ese desiderátum. Cuando lo logran, los resultados siempre han implicado la creciente desigualdad en la riqueza y los ingresos, la especulación financiera, los auges económicos y las burbujas, hasta que estallan en crisis. Así es una vez más hoy.

Los economistas neoclásicos y sus aliados insisten, como siempre, en que las causas de la crisis actual son las intervenciones gubernamentales ignorantes, corruptas y malintencionadas en el capitalismo privado. Su solución es regresar a un capitalismo privado, tan puro y tan pronto como sean posibles. Desafortunadamente para ellos, esta vez fueron los principales capitales privados de los Estados Unidos quienes abrieron el camino hacia la ayuda masiva y la intervención del gobierno para contrarrestar la crisis. De este modo, desde 2008, esos argumentos neoclásicos dejaron de recibir el generalizado apoyo acrítico al que se habían acostumbrado a recibir durante el último cuarto de siglo. Cada vez más personas consideran a estos argumentos como desconectados de la realidad de un sistema capitalista empantanado en una costosa y socialmente dolorosa crisis.

Con Obama, llegaron al poder economistas moderadamente keynesianos y sus aliados[3]. Han comenzado, frente a un

3. "Moderados" porque habían sido intimidados por la hegemonía de los economistas neoclásicos a partir de la década de 1970. Mucho menos agresivos y socialdemócratas que los keynesianos de la época que abarcó desde Franklin Delano Roosevelt hasta Lyndon Johnson, estos keynesianos mostraron su vacilante "centrismo" como consejeros, primero del gobierno de Clinton y luego otra vez con el de Obama. A diferencia de Roosevelt y Johnson, en su "keynesianismo" no incluyeron programas masivos para los trabajadores promedios (por ejemplo, de empleos gubernamentales).

arraigado *establishment* de la corriente neoclásica hegemónica, a recobrar algo de la influencia social que habían tenido antes de la década de los setenta. Arguyen que la desregulación y la no intervención gubernamental fueron las principales causas de la crisis, y que la solución radica en una fuerte dosis de re-regulación e intervención. Sin embargo, también ellos, al igual que sus contrapartes neoclásicas, confrontan graves dudas. Hay escepticismo sobre la posible eficacia de las intervenciones estatales keynesianas, que no solo proviene de la profunda desconfianza hacia el gobierno por parte de un público políticamente marginado, sino también de la verdadera historia de la respuesta keynesiana a la última gran crisis capitalista en 1930.

Durante los años treinta, Roosevelt impuso una gran cantidad de regulaciones, programas de gastos públicos e impuestos sobre el capitalismo norteamericano. Trató de terminar con la Gran Depresión de ese modo. En realidad, ese intento no tuvo éxito; su política económica jamás resolvió el problema del desempleo. Fue una política muy diferente –la preparación para la guerra y luego la guerra misma– la que finalmente terminó con el desempleo masivo. Las regulaciones económicas, los impuestos y los gastos estatales del *New Deal* solo aliviaron parcialmente los costos y dolores sociales de la Gran Depresión. Roosevelt también prometió que las intervenciones estatales impedirían las futuras depresiones. Sin embargo, la economía de los Estados Unidos experimentó una docena de recesiones económicas luego de la década de 1930, culminando en la crisis de hoy en día (a la que frecuentemente se la denomina como "la Gran Recesión").

El marxismo ofrece una explicación singular sobre los límites y fracasos de la política keynesiana. También propone una alternativa a ellas, así como a la propuesta neoclásica de un retorno al capitalismo privado. La creciente atención que reciben los análisis y propuestas marxistas refleja que son alternativas serias frente a lo que ofrecen las dos escuelas predominantes de la economía.

Las regulaciones, los gastos y los impuestos del *New Deal* frecuentemente restringieron las formas y los medios de los capitalistas para lograr sus objetivos. Sin embargo, esas intervenciones estatales en la economía norteamericana jamás cambiaron básicamente la estructura capitalista de producción. O sea, en el interior de las empresas capitalistas los que siempre siguieron al mando fueron los patrones. Fueron ellos los que decidían qué producir, dónde y cómo. También fueron ellos los que se apropiaban de los excedentes y lo distribuían. Sus empleados sufrían las consecuencias de las decisiones de los patrones pero no participaban en la toma de esas decisiones ni ejercían un control significativo sobre ellas. Esta estructura productiva también existía en las empresas estatales que se establecieron en esa época (por ejemplo, la *Tennessee Valley Authority*).

Los patrones de las empresas privadas –organizados en su mayoría como directorios seleccionados por los accionistas mayoritarios– enfrentaban la competencia de otras empresas y las demandas de sus accionistas, los recaudadores fiscales del gobierno, los acreedores, los gerentes, los proveedores, etcétera. Esas presiones podían ser mejor contenidas o administradas cuantos más excedentes pudieran apropiar los patrones y dedicarlo a esas tareas. De este modo, los directorios se sentían incentivados para evadir, debilitar o anular las imposiciones del Estado del *New Deal* que afectaban su apropiación de excedentes, o como ellos decían, a sus ganancias y a la libertad para procurar su crecimiento. Es más, gracias a la apropiación de los excedentes generados en sus empresas, los directorios disponían de los recursos necesarios para evadir, debilitar o anular al *New Deal*. De hecho, los capitalistas respondieron a esos incentivos ya a comienzos de los años treinta, aceleraron luego del final de la guerra en 1945, y profundizaron su ofensiva aún más, especialmente luego de la década de 1970 bajo Reagan, Bush, Clinton y Bush II.

Con base en esta historia, y ante la confianza actual de Obama en la política keynesiana, surgen dos preguntas inevi-

tables. La primera, ¿por qué retomar esas intervenciones estatales cuando las mismas ya fracasaron antes? La segunda, dado que las corporaciones acumularon una gran experiencia en controlar, evadir o anular las intervenciones del Estado, ¿no lograrán estos mismos resultados más rápida y efectivamente en esta ocasión? Quienes plantean estas preguntas y comienzan a perder confianza en la política anticrisis keynesiana, tarde o temprano se encontrarán con los análisis y las propuestas alternativas del marxismo.

La respuesta marxista a estas crisis capitalistas recurrentes no oscilaría hacia el capitalismo privado (la solución neoclásica) ni hacia el capitalismo de Estado (la solución keynesiana). *No* favorecería a una forma de capitalismo sobre otra. La solución alternativa marxiana a las crisis capitalistas sería la de cambiar el sistema, y hacer avanzar a la sociedad hacia más allá del capitalismo, sobre la base de que podemos y debemos hacerlo mejor. Debido a que las visiones tradicionales así como las versiones del socialismo "realmente existente" se centraban en forma predominante y a menudo exclusivamente en sus macro dimensiones, nuestra discusión, en cambio, se centrará en el nivel micro. Eso significa que esbozaremos un tipo de transformación en el interior de las empresas que marcaría una transición desde la organización capitalista hacia organización no capitalista de la producción, la apropiación y la distribución de los excedentes.

El objetivo sería poner a los trabajadores de cada empresa en la posición colectiva de receptores de los excedentes que producen dentro de esa misma empresa. Por supuesto, eso los posicionaría también como los distribuidores de esos mismos excedentes. Los trabajadores que producen los excedentes en cada empresa se convertirían en su propio directorio colectivo. Reemplazarían a los directorios tradicionales elegidos por los principales accionistas y responsables solo ante ellos. Esto eliminaría la confrontación interna en la empresa entre trabajadores y capitalistas. Los trabajadores que se han convertido

en su propio directorio alterarían sistemáticamente el qué, el dónde y el cómo de la producción e igualmente la distribución de los excedentes de la empresa. Si este cambio hubiera sido hecho en la década del setenta, muy probablemente los salarios reales no habrían dejado de subir, ni se habría aumentado la exportación de empleos, ni se habrían instalado en los lugares de trabajo tantas nuevas tecnologías nocivas para la salud. Y estos tan solo son algunos ejemplos ilustrativos.

Este cambio a partir del capitalismo podría ser un importante paso inicial hacia la democratización de la economía en general[4]. La democracia económica primero exigiría que en cada empresa los empleados productivos tomaran las decisiones de forma colectiva e igualitaria. Otros pasos subsecuentes serían extender la democracia económica integrándola con las organizaciones comunitarias democráticas (locales, regionales, etcétera) interdependientes con cada empresa. Los trabajadores y los residentes entonces compartirían entonces el poder democrático sobre los productos y excedentes producidos y distribuidos por cada empresa, al igual que aplicarían ese poder sobre las instituciones públicas, sobre las reglas de comportamiento, etcétera.

Esta política marxiana tendría como objetivo eliminar al capitalismo al nivel micro e individual de la empresa al alterar fundamentalmente su estructura de clase. El "otro" del capitalismo, el socialismo tradicional, hacía hincapié en las dimensiones a nivel macro para superar al capitalismo; por ejemplo, haciendo cambios en la combinación público/privada del control de la propiedad de los medios de producción y cambios en la combinación del mercado y la planificación

4. Para una exposición más completa del argumento sobre la transición a las "empresas de autogestión trabajadora", ver Wolff (2012). El portal cibernético <democracyatwork.info> también contiene una rica colección de documentos sobre este tipo de empresas.

para la distribución de recursos y productos. El socialismo tradicional desatendía las dimensiones a niveles micro. En cambio, la visión de un socialismo del siglo XXI supone que, para triunfar, esas transformaciones a niveles macro deben de ahora en adelante basarse en una transformación a nivel micro, de la empresa, donde los trabajadores se convierten colectivamente en los apropiadores y los distribuidores de los excedentes que ellos mismos producen.

El cambio de la estructura clasista de esta manera no eliminará las contradicciones, ni siquiera las crisis que surgen en una economía. Ha habido crisis en las sociedades precapitalistas y probablemente también las habrá en las sociedades poscapitalistas. Sin embargo, las crisis ocurren en formas diferentes, se las comprende de manera diferente y provocan diferentes respuestas, dependiendo de las distintas estructuras de clases comprendidas en esos diferentes contextos. Todas estas diferencias son importantes. Por tomar un ejemplo particular, en una estructura de clases poscapitalista como la esbozada anteriormente, será mucho menos posible que las crisis surjan como lo hizo la actual, a partir de los salarios reales estancados. Si los trabajadores en los Estados Unidos en forma colectiva se hubiesen constituido en sus propios directorios, es muy posible que las condiciones imperantes en la década de 1970 no los hubieran conducido a dejar de aumentar sus salarios reales. Es más, la ampliación de la democracia que resultase de una transformación poscapitalista aseguraría que las reglas económicas, las regulaciones, las soluciones de disputas y la distribución de los beneficios y costos económicos sean más equitativas que lo que es hoy en día. Similares promesas y objetivos subyacen en los movimientos democráticos desde antes de la Revolución Francesa. Y ellos motivan hoy al movimiento por una democracia económica, cuya ausencia ha perjudicado a la democracia política durante tanto tiempo, manteniéndola de manera más formal que sustantiva.

La meta de un nuevo marxismo del siglo XXI es finalmente lograr que lo dicho anteriormente se haga realidad al cimentarlo con la democracia económica en el lugar de trabajo. La crisis capitalista sostenida que ahora nos impone enormes costos sociales a nivel global a su vez también cuestiona a los repetidamente oscilantes paradigmas neoclásicos y keynesianos. Esto abre espacios e impulsa al redescubrimiento del marxismo y su crítica del capitalismo en los niveles macro y micro. Las alternativas teóricas y prácticas que ofrece la tradición marxista están nuevamente convirtiéndose en parte de los debates internacionales sobre el cambio social.

Resnick, Stephen y Wolff, Richard, *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
Resnick, Stephen y Wolff, Richard, *New Departures in Marxian Theory*, Nueva York, Routledge, 2006.
Wolff, Richard, *Capitalism Hits the fan: The global Economic Meltdown and What to Do about It*, Northampton, Olive Branch Press, 2010.
Wolff, Richard, *Democracy at Work: A Cure for Capitalism*, Chicago, Haymarket Books, 2012.

El capitalismo universal[1]

Ellen Meiksins Wood

Introducción

Comenzaremos con una afirmación provocativa, si nos permiten, que se opone a todo el saber convencional: este momento histórico, en el que estamos viviendo, no es el peor, sino el mejor; no es el momento menos apropiado, sino el más apropiado para traer de vuelta a Marx. Hasta afirmaremos que este es el momento en el que Marx debe y puede llegar plenamente, por primera vez, sin excluir la época histórica en la que él vivió.

1. Este capítulo fue presentado originalmente como un trabajo en la Socialist Scholars Conference en 1997, con el título "Volver a Marx". El texto ha sido dejado esencialmente inalterado, pero lo que es nueva es la conclusión.

Afirmamos esto por una simple razón: estamos viviendo en un momento en el que por primera vez el capitalismo se ha convertido en un sistema verdaderamente universal. Es universal no solo en el sentido de que es global, y no solo en el sentido de que todo sujeto económico en el mundo de hoy, hasta los que viven en la periferia más lejana de la economía capitalista, está obrando de acuerdo a la lógica del capitalismo. El capitalismo es también universal en el sentido de que su lógica –la lógica de la acumulación, la mercantilización, la maximización de las ganancias, la competencia– ha penetrado virtualmente en todos los aspectos de la vida humana y de la naturaleza mismas, en formas que no eran ni siquiera ciertas en los denominados países capitalistas avanzados hasta hace apenas unas dos o tres décadas atrás. De modo que Marx es hoy más relevante que nunca, porque él, en forma más impresionante que ningún otro ser humano de su época o de ahora, dedicó su vida a explicar la lógica sistémica del capitalismo.

La universalidad del capitalismo

En el *Manifiesto Comunista* hay una dramática y profética imagen del capitalismo propagándose por todo el mundo, derribando todas las murallas chinas, como lo describieron sus autores. Pero cuando Marx escribió *El capital*, subrayó correctamente la especificidad del capitalismo, como un fenómeno muy particular y, por entonces, local. Por supuesto, no quiso decir que el capitalismo todavía no tenía una influencia global, a través del mercado internacional, el colonialismo, etcétera. Pero el sistema mismo estaba aún muy lejos de ser universal. Se difundiría inevitablemente, pero en esos momentos estaba muy localizado, confinado no solo a Europa o Norteamérica sino, por lo menos en su forma industrial madura, a un país en especial, Inglaterra. Hasta se sintió obligado a explicar a los alemanes que algún día ellos también seguirían las huellas de

Inglaterra: *de te fabula narratur*, les advirtió: "Pueden pensar que este es un relato solamente sobre Inglaterra, pero lo sepan o no, este relato también es sobre *ustedes*".

Entonces, *El capital* de Marx deriva su carácter distintivo de este simple hecho: que es una obra sobre un sistema capitalista, por así decir un sistema autocerrado, y sobre la lógica interna de ese sistema. Volveremos sobre esto un poco más adelante, y a la causa, paradójicamente, por la que el carácter localizado del análisis de Marx lo hace más, y no menos, relevante para nuestra condición actual, aún cuando, o precisamente debido a ello, el capitalismo es tan universal. Pero primero diremos algunas cosas sobre el desarrollo del marxismo posterior a Marx, y también sobre las nuevas formas del antimarxismo de izquierda que después siguieron.

Queremos destacar que casi todos los mayores progresos del marxismo en el siglo XX no han sido tanto sobre el capitalismo como sobre lo que no es capitalista. Esto es especialmente cierto en la primera mitad del siglo XX, pero afirmaríamos que la tendencia de la que estamos hablando ha seguido afectando al marxismo desde entonces. Es decir, que las más importantes teorías marxistas, como la del mismo Marx, partieron de la premisa de que el capitalismo estaba lejos de ser universal; pero donde Marx comenzó con el ejemplo más maduro y abstrajo de este la lógica sistémica del capitalismo, sus principales sucesores comenzaron, por así decir, desde el otro extremo. Estaban principalmente interesados –por razones históricas y políticas muy concretas– en las condiciones que, salvo excepciones, no eran capitalistas.

Y había una diferencia aún más básica: independientemente de lo que haya pensado Marx sobre la expansión global del capitalismo, o de los límites posibles de su expansión, esa no era su principal preocupación. Él estaba principalmente interesado en la lógica interna del sistema y su capacidad específica para totalizarse, de permear todos los aspectos de la vida donde quiera que se implantara. Los marxistas posterio-

res, además de ocuparse de los capitalismos menos maduros, generalmente partieron de la premisa de que el capitalismo se disolvería antes de madurar, o seguramente antes de convertirse en universal y total; y su principal preocupación era cómo orientarse en un mundo en gran parte no capitalista.

Pensemos solamente en las grandes conquistas de la teoría marxista del siglo XX. Por ejemplo, las principales teorías de la revolución se crearon en situaciones en las que el capitalismo apenas si existía o seguía siendo subdesarrollado y donde había un proletariado no del todo desarrollado, donde la revolución tuvo que depender de alianzas entre una minoría de obreros y, en particular, una gran masa de campesinos precapitalistas. Las teorías marxistas clásicas del imperialismo son aún más llamativas. De hecho, es sorprendente que la teoría del imperialismo a principios del siglo XX casi reemplace o se convierta en la teoría del capitalismo. En otras palabras, el objeto de la teoría económica marxista se convierte en lo que podríamos llamar las conexiones externas del capitalismo: sus interacciones con el no capitalismo y las interacciones entre los Estados capitalistas en relación con el mundo no capitalista.

A pesar de todas las profundas discrepancias entre los teóricos marxistas clásicos del imperialismo, se comparte una premisa fundamental: que el imperialismo tenía que ver con la localización del capitalismo en un mundo que no era, y lo que es más, nunca sería, plenamente, o incluso predominantemente, capitalista. Tomemos, por ejemplo, la idea leninista básica de que el imperialismo representaba “la fase superior del capitalismo”. En esa definición subyacía el supuesto de que el capitalismo había alcanzado una fase en la que entre los Estados imperialistas regiría el eje principal del conflicto internacional y la confrontación militar. Pero esa competencia era, por definición, una competencia sobre la división y la re-división del mundo, o sea, un mundo en su mayor parte no capitalista. Cuanto más se difundiera el capitalismo (a ritmos desiguales), más aguda sería la rivalidad entre las principales

potencias imperialistas. Al mismo tiempo, estas afrontarían una resistencia creciente. Lo que realmente importaba –y la razón por la que el imperialismo era la fase superior del capitalismo– era que esta era la fase final, lo que significaba que el capitalismo finalizaría antes de que las víctimas no capitalistas del imperialismo fueran completamente engullidas por el capitalismo.

Rosa Luxemburgo fue quien afirmó más explícitamente esta idea. La esencia de su obra clásica en la economía política, *La acumulación del capital*, es ofrecer una alternativa al propio enfoque de Marx. Su intención era ser precisamente una alternativa al análisis en Marx del capitalismo como un sistema cerrado en sí mismo. Su argumento es que el sistema capitalista necesita una salida en las formaciones no capitalistas, lo que es el motivo por el que el capitalismo inevitablemente significa militarismo e imperialismo. El militarismo capitalista, habiendo pasado por varias etapas comenzando con la conquista directa de territorios, ahora ha alcanzado su etapa "final", como "un arma en la lucha competitiva entre los países capitalistas por las áreas de la civilización no capitalista". Pero una de las contradicciones fundamentales del capitalismo, sugiere además ella, es que "aunque lucha por convertirse en universal" y en consecuencia debe inevitablemente descomponerse, sin embargo "es inherentemente incapaz de convertirse en una forma universal de producción". Es el primer sistema económico que tiende a tragarse a todo el mundo, pero también es el primero que no puede existir por sí mismo porque "necesita a los otros sistemas económicos como un medio y un suelo"[2]. De este modo, en estas teorías del imperialismo, por definición, el capitalismo supone un entorno no capitalista. De hecho, el capitalismo depende para su supervivencia no solo de la existencia de estas formaciones

2. Luxemburgo (1963: 467).

no capitalistas sino de instrumentos esencialmente no capitalistas, "extraeconómicos", de la coerción militar y geopolítica y de las formas tradicionales de guerras coloniales y expansiones territoriales.

Y así sucede también en otros aspectos de la teoría marxista. La concepción de Trotsky del desarrollo desigual y combinado, con su corolario de la revolución permanente, probablemente implica que la universalización del sistema capitalista sería acortada por la propia caída del capitalismo. Gramsci era consciente de que escribía en el contexto de un capitalismo menos desarrollado, con una cultura campesina precapitalista que penetraba por todos sus poros. Y esto seguramente tuvo mucho que ver con la importancia que él adjudicaba a la ideología, a la cultura y a los intelectuales, porque se necesitaba algo para impulsar la lucha de clases más allá de sus límites materiales; se necesitaba algo para hacer posible la revolución socialista aunque estuvieran ausentes las condiciones materiales maduras de un capitalismo bien desarrollado y un proletariado avanzado. Aunque en forma diferente, lo mismo sucede en Mao, y así sucesivamente.

Afirmamos, entonces, que el no capitalismo o el precapitalismo permean todas estas teorías del capitalismo. Todas estas teorías marxistas son profundamente esclarecedoras de diversas maneras. Pero, en un sentido, parecen haberse equivocado. El capitalismo se ha vuelto universal. Se ha totalizado intensa y extensivamente. Es global en su alcance, y penetra hasta en el corazón y en el alma de la vida social y de la naturaleza. Por cierto, esto no significa necesariamente la desaparición del Estado nación. Solo puede significar nuevos roles a cumplir por los Estados nacionales, mientras la lógica de la competencia se impone no solo en las empresas capitalistas sino sobre las economías nacionales enteras, que con la ayuda del Estado dirigen su competencia menos en las viejas formas "extraeconómicas" y militares y más en las formas puramente "económicas". Hasta el imperialismo tiene ahora una nueva

forma. Ahora se prefiere llamarlo “globalización”, pero esto es solo una palabra clave, más bien equívoca, para mencionar a un sistema al que la lógica del capitalismo ha convertido en más o menos universal y donde el imperialismo alcanza sus metas, no tanto mediante las viejas formas de la expansión militar, sino desatando y manipulando los impulsos destructivos del mercado capitalista. De todos modos, aunque esta universalización del capitalismo ha expuesto ciertamente algunas contradicciones fundamentales en el sistema, tenemos que admitir que no hay signos de su desaparición en el futuro cercano.

El posmarxismo y más allá

¿Qué respuesta teórica tenemos ante esta nueva realidad? Para comenzar, se podría decir que aquí hay una verdadera paradoja: cuanto más universal se vuelve el capitalismo, más se han alejado los seres humanos del marxismo clásico y de sus principales preocupaciones teóricas. Esto es especialmente cierto con las teorías posmarxistas y sus sucesoras, pero suponemos que se podría decir que también es verdad hasta en las formas recientes del marxismo –digamos, la Escuela de Frankfurt o la tradición del marxismo occidental en general–. Por ejemplo, el famoso desplazamiento del tradicional interés marxista en la economía política hacia la cultura y la filosofía, en algunos de estos casos parece relacionarse con la convicción de que los efectos totalizadores del capitalismo han penetrado en todos los aspectos de la vida y la cultura, y también de que la clase obrera ha sido totalmente absorbida en esa cultura capitalista[3].

---

3. Para aquellos pocos lectores que puedan estar interesados en este tema, daremos una idea muy esquemática de lo que pensamos. Por ejemplo,

Lo importante, pensamos, es que hay dos formas posibles de responder ante la universalización del capitalismo. Una es decir que si, al contrario de todas las expectativas, el capitalismo se ha universalizado después de todo, en lugar de disolverse antes de tener la oportunidad de totalizarse, esto es verdaderamente el final. Esto solo puede ser el triunfo final del sistema. Volveremos sobre la otra respuesta posible, pero esta, la derrotista, la que representa la otra cara de la moneda del triunfalismo capitalista, es la que hoy se ha apoderado generalmente de la izquierda.

Aquí es donde aparecen las teorías posmarxistas, y creemos que para comprenderlas es útil considerarlas contra el contexto de las teorías marxistas de las que hemos estado hablando. Si se considera la historia del denominado posmarxismo, se hallará que este comenzó a partir de la premisa de que en verdad el capitalismo se ha vuelto universal. De hecho, para los posmarxistas la universalidad del capitalismo es precisamente la razón para abandonar el marxismo. Se podría pensar que esto es un poco curioso, pero el razonamiento es algo así: el capitalismo

---

pensamos que la Escuela de Frankfurt estaba en un sentido más preocupada por la sociedad burguesa que por el capitalismo (lo que no nos parece la misma cosa), tal como lo hemos sugerido, por ejemplo, en "Modernity, Postmodernity or Capitalism?" (Wood, 1996). Entonces, el famoso giro desde la economía política hacia la cultura y la filosofía puede haber tenido que ver no solo con un desplazamiento intelectual del enfoque de lo material hacia lo ideológico, sino con un enfoque en una realidad material diferente. Esto tuvo al menos un poco que ver con una idea de la sociedad en la que el principal eje de división no era el capital versus el trabajo sino la burguesía no capitalista (especialmente, en el modelo alemán, una burguesía de intelectuales y burócratas) versus las "masas". Y el problema se complica más por el hecho de que estos mismos críticos de la sociedad y la cultura burguesas pertenecían a esa muy especial especie de burguesía, estaban impregnados de su cultura, y a veces hasta compartían su desprecio por las masas. Pero dejando de lado esa complicación, el hecho es que esta forma de teoría puede no solo estar considerando al *capitalismo* desde un ángulo diferente sino que puede estar más enfocada hacia un mundo social diferente, *pre*capitalista.

universal del mundo de la posguerra está dominado por la democracia liberal y un consumismo democrático, y ambos han abierto nuevas áreas de oposición y de luchas democráticas, que son mucho más diversas que las viejas luchas de clases. La conclusión implícita –aunque algunas veces más explícita– es que estas luchas no pueden ser en verdad contra el capitalismo, pues este ahora es tan total que en verdad no hay alternativa, y que en todo caso, este es probablemente el mejor de todos los mundos posibles. De este modo, en este sistema universal del capitalismo, puede, y solo puede, haber numerosas luchas particulares fragmentadas en sus intersticios.

Las teorías pos-posmarxistas, o quizá posmodernistas, han dado otro paso más. Ahora, ya no es solo una cuestión de un capitalismo universal. Ahora, el capitalismo es tan universal que es básicamente invisible, es como para nosotros, los seres humanos, el aire, o como el agua para los peces. Podemos jugar en este medio invisible, y quizás hasta podemos construirnos nuestros pequeños enclaves, pequeños santuarios, de privacidad, reclusión y libertad. Pero no podemos escapar de, o ni siquiera ver, al medio universal mismo.

Entonces, ¿esta es la conclusión correcta para deducir de la universalidad del capitalismo? Pensamos que no sorprenderemos a nadie al decir que estamos convencidos de que esta es precisamente la conclusión errónea. Creemos que la tendencia a llegar a esa conclusión tiene algo que ver con las raíces históricas de la generación –que es mi generación, admito–, sin duda alguna, que ha creado estas variedades del posmarxismo y del posmodernismo. Pensamos que tiene mucho que ver con el hecho de que estas personas todavía siguen teniendo sus raíces en la era dorada del largo boom de la posguerra. Durante un tiempo nos ha impresionado el grado en el que los teóricos de la denominada generación del sesenta, y aún sus discípulos, aunque la experiencia reciente de estos ha sido muy diferente, han sido moldeados por las presuposiciones del boom de la posguerra. En otras palabras,

todavía no han aprendido a disociar la universalidad del capitalismo, del crecimiento del mismo, de su prosperidad y de su éxito, o aparente éxito, y dan por sentado su hegemonía total.

Pero si estas teorías parecen haber creído en el triunfalismo capitalista, puede ser parcialmente debido al contexto intelectual del marxismo del siglo XX. En ese contexto y sus supuestos sobre los límites del capitalismo, quizás es difícil imaginarse otra cosa, para medir su éxito, que su capacidad para propagarse por todo el mundo. Es como si los límites del capitalismo pudieran ser medidos solamente por los límites de su expansión geográfica. Y si este logra traspasar esos límites geográficos –como ahora aparentemente lo ha hecho– se debe juzgar que ha tenido un éxito incuestionable.

Pero supongamos que volvemos a Marx y a su análisis interno del capitalismo como un sistema autocerrado, que es lo que pienso que la propia totalidad del capitalismo en realidad nos permite hacer. Verdaderamente podemos comenzar a ver al mundo no como una relación entre lo que está adentro y lo que está afuera del capitalismo, sino como el desarrollo de las leyes internas del movimiento del capitalismo. Y eso facilitaría ver la universalización del capitalismo no solo como una medida del éxito sino como una causa de su debilidad. El impulso del capitalismo a universalizarse no es una simple demostración de fuerza. Es una enfermedad, un crecimiento canceroso. Destruye al tejido social tanto como destruye a la naturaleza. Es un proceso contradictorio, así como siempre dijo Marx que era. Las antiguas teorías del imperialismo pueden no haber sido estrictamente ciertas al sugerir que el capitalismo no puede universalizarse, pero es ciertamente verdad que no puede ser universalmente exitoso y próspero. Solo puede universalizar sus contradicciones, sus polarizaciones entre ricos y pobres, explotadores y explotados. Sus éxitos son también sus fracasos.

Ahora, el capitalismo no tiene más rutas de escape, no tiene más válvulas de seguridad o mecanismos correctores exteriores a su propia lógica interna. Aún cuando no está en

guerra, aún cuando no esté implicado en las viejas formas de rivalidad interimperialista, está sometido a las constantes tensiones y contradicciones de la competencia capitalista. Ahora, habiendo alcanzado más o menos sus límites geográficos y terminado con la expansión espacial que sostenía a sus primeros triunfos, solo puede alimentarse de sí mismo; y cuanto más triunfante es en sus propios términos –en otras palabras, cuanto más maximice las ganancias y el denominado crecimiento– más devorará su propia sustancia humana y natural. De modo que quizá ya es tiempo para la izquierda de ver la universalización del capitalismo no solo como una derrota para nosotros, sino también como una oportunidad, y eso, por supuesto, significa sobre todo una nueva oportunidad para esa cosa pasada de moda que se llama la lucha de clases.

Conclusión

Hoy es difícil no asombrarse por la manera, ahora más que nunca, en que estamos observando el doloroso espectáculo de un capitalismo "universal" comiéndose a sí mismo, devorando su propia sustancia humana y natural. Hay nuevos movimientos en las calles que cuestionan los excesos del poder corporativo, las ganancias obscenas a expensas de la justicia social, la desigualdad creciente y la cultura de la codicia. Sin embargo, ahora, aún más que nunca, los análisis convencionales y corrientes, aun en la izquierda, parecen sugerir que el problema tiene que ver menos con el capitalismo y sus principios operativos normales que con las transformaciones en la economía mundial que, aunque ya estaba en proceso desde la década del noventa, está llegando a dar sus frutos: llamémoslo globalización, posmodernización, financialización o una combinación de todo esto.

Las implicancias parecen ser que estamos viviendo en un sistema totalmente nuevo, con una dinámica completamente

nueva, dirigida por una lógica financiera nueva, algo totalmente diferente de las viejas formas del capital productivo. Por supuesto, es verdad que la actual crisis financiera tiene una dinámica propia, que ha agravado las crisis capitalistas en formas diferentes; y es cierto, sin dudas, que en las economías que han sido más responsables de las crisis bancarias y relacionadas, la economía industrial ha estado declinando. Y no hay dudas de que las inequidades del capitalismo han alcanzado nuevos extremos, con una minúscula proporción de las clases más ricas beneficiándose de la globalización y de diversos instrumentos financieros complejos, a expensas de la vasta mayoría. Pero aun cuando reconozcamos las particularidades de la nueva economía, sería un error tratarlas abstrayéndolas de los imperativos estructurales que impulsan al capitalismo en todas sus formas, los imperativos de la maximización de las ganancias y la acumulación constante en un mercado competitivo. Sin embargo, desde la derecha hasta la izquierda, pareciera que nos ofrecen una elección entre, por un lado, las mitologías de la economía liberal, de acuerdo a las cuales el mercado siempre es racional y todos los desequilibrios son o bien deseables o bien se autocorregirán, y, por el otro, una visión opuesta de que la culpa reside solo y totalmente en los insaciables banqueros, que operan de acuerdo a sus lógicas retorcidas, sin ninguna clase de obligaciones ni restricciones estructurales.

Seamos conscientes de que el capital financiero no ha escapado a la suerte del capital productivo; todavía sigue respondiendo a los imperativos y a las contradicciones capitalistas; y la misma existencia de esta formación financiera distintiva tiene sus raíces en los imperativos sistemáticos esenciales del capitalismo. Digamos lo que digamos sobre las complejidades de los instrumentos financieros y las formas de especulación de hoy en día, no se puede explicar la crisis actual sin remontarla a los acontecimientos a largo plazo impulsados por los imperativos contradictorios clásicos de la acumulación del

capital: desde el fin del largo auge económico de la segunda posguerra hasta su secuela neoliberal, seguida por un período en el que a la declinación de la demanda efectiva y la rentabilidad solo se la pudo sostener por lo que Robert Brenner ha llamado el "keynesianismo de los precios de los activos", en la forma de burbujas bursátiles y el creciente endeudamiento privado, la "economía de la burbuja" que enmascaraba la debilidad de la economía "real". Lo que estamos viendo ahora es la cosecha de lo que se sembró.

Seguramente, es importante reconocer que este modo peculiar de administrar la demanda, por medio de mecanismos financieros enrevesados en manos de banqueros insaciables, sin duda facilitados por las nuevas redes globales y tecnologías de la información que permiten la proliferación y la velocidad de las transacciones financieras, es mucho más destructivo que el gasto deficitario por parte del Estado y que, por más que haya enriquecido a los financistas, es en última instancia contraproducente. Pero deberíamos evitar la tendencia a eludir las causas estructurales de la crisis actual culpando por todo solamente a los excesos y a la codicia de los banqueros.

Por más que se justifiquen las acusaciones a los banqueros, no es suficiente culpar de la crisis del capitalismo a los defectos morales a estos o aquellos capitalistas, o a algunas otras contingencias temporarias que tienen poco que ver con los imperativos sistémicos normales del capitalismo. Eso hace demasiado fácil eludir las realidades del capitalismo y sus imperativos más básicos. Seamos muy claros sobre estas exigencias, que se imponen aun en el capitalista menos codicioso y socialmente más responsable. Culpar a los banqueros, por más que merezcan nuestra censura moral, desvía nuestra atención sobre cómo funciona el sistema y qué es exactamente lo que hay en él que causa las crisis, a expensas de los ahorros, las pensiones, los empleos y los hogares de muchísimos seres humanos.

En ese punto, el análisis del capitalismo como una totalidad sistémica en Marx sigue siendo una guía confiable sobre los imperativos estructurales del mercado capitalista. Y también hay algo más: el análisis del capitalismo por Marx como un sistema de relaciones sociales, y no simplemente un mecanismo "económico", nos dice mucho sobre la estructura distintiva de poder que ha creado el capitalismo por fuera del Estado, no solo en el lugar de trabajo sino también en todas las esferas de la vida sometidas a los imperativos del mercado capitalista. Nos arriesgaríamos a decir que hay una parte mayor de nuestra vida cotidiana determinada por las exigencias del mercado capitalista que por la regulación estatal, y que esto es esencial para el sistema capitalista, no solo en su forma actual. La mercantilización de tantas necesidades y actividades humanas significa que dependemos del mercado, y estamos sometidos a sus imperativos, para cubrir nuestras necesidades más básicas, y aun en la propia organización del tiempo, los minutos y las horas que constituyen nuestro día. Si lo que queremos es una sociedad democrática, entonces la democracia debe ampliarse a las esferas de poder que ha creado el capitalismo por fuera del Estado, lo que significa que el análisis del capitalismo en Marx tiene mucho que enseñarnos, no solo sobre "economía", sino sobre democracia.

Un movimiento como "Ocupar Wall Street", que comenzó, no en el centro del poder estatal sino cerca del hogar simbólico del capital corporativo, puede representar un paso importante en reconocer que el capitalismo representa una amenaza a la democracia. Entre otras cosas, las manifestaciones están cuestionando la corrupción del Estado por parte de los intereses corporativos, que se burlan de la democracia representativa. Pero hay mucho más para decir sobre la influencia del capitalismo sobre el poder democrático, si el sistema capitalista ha creado nuevas formas de poder por fuera del Estado. Esto no significa, seguramente, que el poder estatal en una sociedad capitalista tiene poca importancia. Un Estado

democrático comprometido con el mantenimiento de ciertos derechos sociales y económicos sigue siendo una defensa vital contra los estragos del capitalismo.

Pero evidentemente se necesita decir algo más sobre la democracia y el capitalismo. Si la "democracia liberal", tal como la conocemos, con sus derechos y libertades civiles, tiene el propósito de controlar el poder del estado, también debemos hallar formas de conceptualizar las libertades y derechos democráticos que alcancen al poder del propio mercado exterior al Estado; y esto significa, aquí y ahora, desafiar al poder del mercado mismo separando a la vida humana tanto como sea posible, de sus compulsiones; o sea, por la desmercantilización. Pero esto, como se suele decir, es otra historia.

REFERENCIAS

Luxemburgo, Rosa, *The Accumulation of Capital*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963, pág. 467.

Wood, Ellen Meiksins, "Modernity, Postmodernity or Capitalism?", en *Monthly Review*, Vol. 48, Nº 3, julio-agosto, 1996.

SEGUNDA PARTE

LA RECEPCIÓN DE MARX EN EL MUNDO ACTUAL

Marx en la América hispana

Francisco T. Sobrino

Cuando hablamos de la recepción de una obra (en este caso, la de Marx), recordamos lo que pensaba Walter Benjamin al respecto. Él buscaba reemplazar la concepción "antigua, dogmática e ingenua" de la recepción por "otra nueva y crítica"[1]. La primera centraba su interés en el análisis del efecto que una obra determinada había tenido sobre sus contemporáneos. La segunda, en cambio, busca establecer una constelación histórica entre los fragmentos del pasado y los intereses y preocupaciones del presente del que analiza (Vedda, 2010). En este caso, surge entonces una pregunta: ¿Qué es lo que hace de los textos marxianos un legado provocativo para quienes vivimos hoy en América Latina?

1. Benjamin, "Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs", citado en Vedda (2010: 8).

Para hallar una respuesta, recordemos que durante las décadas de 1980 y 1990, en nuestra región predominó el neoliberalismo, como en la mayor parte del mundo regido por el capital. El variado conglomerado que componía la izquierda parecía en ese entonces agotado, condenado por el Fin de la Historia. Pero la ola neoliberal, con sus reformas empedernidas a favor del mercado, a pesar de su carácter hegemónico, no logró aplastar a la resistencia social de los más perjudicados y marginados.

Y esa resistencia fue creciendo. No solo los trabajadores, sino también los pueblos originarios, los pequeños campesinos, los desempleados, la juventud y las mujeres fueron engrosando sus filas. Hacia fines del siglo XX, la hegemonía neoliberal comenzó a debilitarse, pues las crisis que desataban sus medidas económicas a lo largo del continente devastaban a la población y provocaron disturbios, revueltas y colapsos gubernamentales. Como resultado, el nuevo siglo presenció un panorama en gran medida imprevisto una década antes, con el denominado "giro a la izquierda en Latinoamérica". Nuevos gobiernos en Argentina, Bolivia, Brasil, Ecuador, Nicaragua, Paraguay, Uruguay y Venezuela compartían, a pesar de sus diferencias, una común visión crítica de las políticas neoliberales. Esta tendencia, así como la erupción y el desarrollo de la presente crisis económica mundial, ha afectado a la escena intelectual de nuestra región de distintas maneras. Al mismo tiempo, la lectura tradicional de los textos de la tradición marxista fue enriquecida por nuevas contribuciones teóricas, en parte debido a los diferentes agentes sociales que comenzaron a actuar en los actuales acontecimientos.

Aunque examinaremos fundamentalmente las repercusiones en los distintos países de nuestra región, mencionaremos también a España, dada la importancia de sus traductores e investigadores en la publicación de las obras de Marx y Engels en nuestro idioma. Las nuevas ediciones de los *Werke* por el Fondo de Cultura Económica de México (dirigidas por Wen-

ceslao Roces) y la versión de Manuel Sacristán en Grijalbo España (llamada OME: *Obras de Marx-Engels*) se hallan actualmente interrumpidas, debido a los fallecimientos de sus directores: Roces en 1992 y Sacristán en 1985. Hoy, en el mundo hispanohablante no hay ediciones críticas, filológicamente fundamentadas, en castellano de las obras de Marx-Engels. La versión de *El capital* por Pedro Scaron (1983), a pesar de haber corregido una cantidad de conocidos errores de la traducción de Roces (1968), es considerada por algunos investigadores como solo "parcialmente crítica", porque, por ejemplo, Scaron no tuvo en cuenta, salvo parcialmente, a la edición francesa de *El capital*, que había sido corregida y modificada por Marx, quien consideraba a esta edición como una obra "independiente" de la edición original alemana, y con un valor científico propio.

En Argentina, tras el golpe de estado de 1976 se impuso una dictadura brutal que perduró hasta 1983, que reprimió y trató de borrar toda huella de marxismo y, de paso, a cualquier otro atisbo de un pensamiento crítico. Con la restauración de los regímenes democráticos y el regreso de muchos intelectuales exiliados, hubo un renacimiento de actividades culturales. La intelectualidad que emergió estaba fuertemente influenciada por las corrientes europeas y norteamericanas en boga: el posmodernismo, el posestructuralismo, el posmarxismo y otros por el estilo. No eran muchos los académicos que siguieron estudiando las ideas de Marx. Entre ellos sobresalió José Sazbón. Algunos de sus últimos ensayos (falleció en 2008) fueron publicados en su libro *Historia y representación* (2002). El interés por Marx comenzó a crecer nuevamente a fines del siglo XX, encarnado en una creciente minoría de jóvenes ensayistas e investigadores. Han aparecido nuevas traducciones de las obras de Marx y Engels: *Escritos sobre literatura (Marx-Engels)* (2003), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (2004) y *El Manifiesto Comunista* (2008). Estos libros son nuevas traducciones directas del alemán por Miguel Vedda y

un equipo de traductores, e incluyen notas críticas sobre cada texto. Nicolás González Varela, un estudioso argentino residente en España desde 2002, recientemente tradujo y publicó *Karl Heinrich Marx. Cuaderno Spinoza*, junto a un estudio preliminar y notas críticas (2012). Néstor Kohan, otro joven autor dedicado al pensamiento marxiano, ha escrito varios libros sobre Marx y su obra[2], subrayando su relevancia para nuestros días. Oscar del Barco ha republicado su *El otro Marx* (2008). También han aparecido revistas marxistas independientes (y lamentablemente, en algunos casos, también han desaparecido) en las dos últimas décadas: *El rodaballo*, *Herramienta*, *Cuadernos del sur*, *Doxa*, *Razón y revolución*, *Periferias* y *El nuevo topo*. El colectivo de *Herramienta* también publica libros marxistas y actualmente organiza seminarios sobre marxismo y teoría crítica, tanto en las universidades argentinas como en centros culturales.

Algunos partidos y agrupaciones de izquierda también han publicado revistas teórico-políticas marxistas: *Cuadernos marxistas*, *Socialismo o barbarie*, *Socialismo libertario*, *Lucha de clases*, *En defensa del marxismo*, *Tesis 11* e *Ideas de Izquierda*. El Instituto del Pensamiento Socialista "Karl Marx" y el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CEDINCI) son instituciones dedicadas a la difusión de las ideas de Marx, a la enseñanza, investigación y preservación de publicaciones y libros marxistas y de otras tendencias del movimiento obrero y popular, como el anarquismo.

Con respecto a Bolivia, es necesario puntualizar algunos antecedentes. En 1946 el movimiento obrero boliviano adoptó en un congreso las "Tesis de Pulacayo", una plataforma política inspirada en la concepción de Trotski sobre la revolución permanente y el programa de transición. Luego de la insurrec-

---

2. *Marx en su (tercer) mundo* (1998) y *Nuestro Marx*, en <www.lahaine.org/index.php?p=42629>.

ción obrera y popular de 1952 triunfante, que llevó al poder al Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), no era raro presenciar en las calles de la capital boliviana, la ciudad de La Paz, desfiles de milicianos obreros armados. Todos estos elementos y otros más, alimentaron la leyenda de una clase obrera profundamente influenciada por el pensamiento marxista ortodoxo. No obstante, a principios del siglo XXI, las ideas socialistas de la mayoría de la población boliviana (así como también de su gobierno y de la intelectualidad) se hallan moldeadas por lo que podríamos llamar un indigenismo matizado por las ideas de Karl Marx. Las primeras recepciones de las ideas de Marx en Bolivia en el siglo XX se difundían en lo que se consideraba el sector moderno de la clase obrera (mineros y obreros industriales) y estaban muy contaminadas por la racionalidad de la modernización capitalista. Los distintos partidos marxistas adoptaron los manuales dogmáticos de aquella época, con sus sesgos reduccionistas, que contribuían a una visión denigrante de la mayoritaria población indígena y campesina del país, ignorando lo que el propio Marx había escrito sobre este crítico tema[3]. La posterior declinación de la producción minera boliviana, y por lo tanto de los sindicatos, coincidió con el ascenso de los movimientos indígenas y sociales, que eran casi completamente extraños a estas agrupaciones e intelectuales marxistas[4]. Al mismo tiempo, emergió una nueva generación de marxistas críticos, reflejando una visión más apropiada del sujeto indígena y comunal[5]. Esta nueva corriente busca reconciliar al indigenismo con el marxismo, para vincular la producción del saber local con el saber universal. Entre los libros que encarnan esta corriente marxista crítica están *El fantasma insomne: pen-*

3. Por ejemplo, Marx (1980; 1988).
4. Ver García Linera (2005).
5. Tapia (2002), Prada (2004), AA.VV. (2001; 2004).

sando el presente desde El Manifiesto Comunista (Gutiérrez, Prada, García Linera y Tapia, 1999), *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista* (García Linera, 1991) y *La potencia plebeya* (García Linera, 2008).

En Chile, el golpe de estado del General Pinochet (1973) y la dictadura represiva subsiguiente pegaron un durísimo golpe, no solo al pueblo trabajador y al resto de las clases subalternas, sino también a la vida académica e intelectual. A pesar de la posterior restauración democrática, el estudio de las obras de Marx y de la teoría marxista se ha reducido severamente. Una excepción la podemos hallar en Jorge Larraín, con su libro *El concepto de ideología. Carlos Marx* (2007). El Centro de Estudios Nacionales de Desarrollo Alternativo (CENDA) organiza seminarios sobre economía marxista y cuestiones sociales. También hay algunos otros seminarios dedicados a las ideas de Marx: un "Seminario Permanente Hegel-Marx", en la Universidad de Chile, y el Seminario Internacional "Marx vive", en la Universidad Arcis, que en ocasiones ha tenido lugar en el país.

De todos los países latinoamericanos, Colombia es quizás el que donde la intelectualidad y el mundo académico se han desplazado más a la derecha desde 1989. Una de las excepciones ha sido la conmemoración del sesquicentenario de *El Manifiesto Comunista*, organizado por Jairo Estrada, un profesor de la Universidad Nacional de Colombia, y el Seminario Internacional "Marx Vive", que mencionáramos en el caso chileno, y ha seguido organizando eventos anuales. En octubre de 2010 también tuvo lugar el VI Seminario Internacional "Marx Vive", con el título de "América Latina en disputa: proyectos políticos y (re)configuraciones del poder". No hay ediciones locales de las obras de Marx, salvo *El Manifiesto Comunista*, en la última década y media. De acuerdo a un estudioso marxista colombiano, la más importante limitación de los activistas de izquierda colombianos en la actualidad es

que “nadie lee ni estudia, porque solo se dedican a la participación electoral, y de allí proviene su orfandad teórica”[6].

Por supuesto, Cuba es un caso especial, dado el compromiso revolucionario firmemente establecido de su partido dirigente. Hay dos revistas importantes que reflejan la amplitud del pensamiento y el debate entre los principales intelectuales cubanos. Una de ellas es *Marx Ahora*[7], dirigida por Isabel Monal. Aunque su último número publicado data del año 2005. La otra publicación es *Temas*, dirigida por Rafael Hernández. La primera, como su nombre lo sugiere, está más explícitamente centrada en Marx, y en analizar, “desde la tradición marxista, la obra emancipadora de José Martí”. La segunda, es importante como una expresión del ámbito de la discusión crítica que actualmente se está llevando a cabo en el país, que se ha ampliado en forma significativa durante la última década[8]. Tanto en estas revistas, como en su producción editorial, Cuba se ha desempeñado como un foro para la literatura marxista de toda Latinoamérica.

Por supuesto, algunos textos clásicos del marxismo son de estudio obligatorio en las universidades cubanas, pero su real recepción es difícil de medir. Mientras un segmento de la opinión cubana, pretextando su apoliticidad, tiene una implícita orientación procapitalista, la mayor parte del espectro intelectual varía desde quienes se identifican estrechamente con el estado y sus instituciones hasta quienes, aunque son

---

6. Comentarios personales de Renán Vega Cantor, quien editó *Marx y el siglo XXI* (1998-1999) y recibió el “Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2007” otorgado por la República Bolivariana de Venezuela, por su libro: *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar* (2007).
7. Accesible en <www.filosofia.cu/site/revista.php?id=33>.
8. Accesible en <http://www.temas.cult.cu/>.

enérgicos críticos del estado actual, adhieren firmemente a los principios democráticos y socialistas del mismo[9].

Hay en Ecuador dos factores que han incrementado considerablemente el número de lectores de Marx: la crisis capitalista mundial generalizada y la correspondiente búsqueda de respuestas, así como un nuevo interés en el socialismo, desde que el presidente Rafael Correa expresó su afinidad con el "socialismo del siglo XXI", siguiendo a su colega, el recién fallecido presidente venezolano, Hugo Chávez. No obstante, en los últimos diez años no han sido publicados libros sobre Marx, y no hay publicaciones locales de las obras completas de Marx y Engels, quizás debido a las limitadas dimensiones de la industria editorial del país. *Espacios*, dirigida por Francisco Hidalgo, es la revista marxista más importante. Un hecho interesante es que en 2004 el Partido Comunista Marxista Leninista del Ecuador (PCMLE) publicó una versión bilingüe de *El Manifiesto Comunista*, en castellano y en quechua. Esta es probablemente la primera traducción de este famoso texto en la lengua indígena más importante de Sudamérica (también hablada en Perú, Bolivia, Chile y el norte de Argentina).

En México, varios investigadores y estudiosos, como Miguel Ángel Porrúa, Adolfo Sánchez Vázquez (1999), Jorge Veraza (2007), Pedro López Díaz (2006)[10], el escritor nacido en Ecuador Bolívar Echeverría (quien editó y tradujo los *Manuscritos de 1861-1863*) (2005)[11] y otros, ha escrito recientemente libros sobre las ideas de Marx y su influencia en el contexto latinoamericano. Las revistas marxistas incluyen a *Dialéctica* (dirigida por Gabriel Vargas Lozano), *Bajo el volcán* (dirigida

9. Ver Chaguaceda, Armando, "Intelectuales públicos y política en Cuba: continuidades y emergencias", 2010, en <www.herramienta.com.ar>.

10. Este libro se basa en una detenida lectura, aunque algo tendenciosa, de los *Grundrisse*.

11. Bolívar Echeverría también ha ganado el "Premio Simón Bolívar al Pensamiento Crítico 2007".

por John Holloway, Sergio Tischler y Carlos Figueroa Ibarra) y *Memoria* (dirigida por Héctor Díaz-Polanco). Se puede mencionar aquí a Eugene Gogol, un investigador estadounidense sobre las ideas de Hegel y Marx sobre Latinoamérica, que reside en México. Gogol publicó la versión española de su libro, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana* (2004). Enrique Dussel, filósofo nacido en la Argentina y residente en México desde los años setenta, que debió abandonar su país perseguido por la extrema derecha y luego la dictadura de su país, ha escrito conocidos ensayos sobre Marx (1985; 1988; 1990), incluyendo uno donde sugiere que Marx escribió cuatro borradores de *El capital*[12]. Un partidario de la "filosofía de la liberación", Dussel continúa escribiendo sobre Marx y su obra. Sus ensayos de 2007, "Las 'Kategorías' en Marx" y "Descubrimiento definitivo de la categoría de 'plusvalor' se pueden conocer en Internet[13].

En Perú, José Carlos Mariátegui, descrito por Michael Löwy como "el verdadero fundador del marxismo latinoamericano" (2007: 119) escribió en 1928, "no queremos que el socialismo en América Latina sea ni calco ni copia. Debe ser una creación heroica. Debemos inspirarnos en el socialismo indoamericano con nuestra propia realidad, nuestro propio idioma. Esa es una misión digna de una nueva generación" (citado en Löwy, ibíd.). Sus palabras fueron ignoradas en su mayor parte, pues en esa época el movimiento comunista latinoamericano estaba fuertemente influido por el estalinismo. Pero en nuestros días su perspectiva es ampliamente compartida por intelectuales marxistas a lo largo de todo el continente. A pesar de la innegable y persistente influencia de Mariátegui en su país natal, Perú también fue duramente gol-

---

12. Ver su ensayo "The four drafts of *Capital*: towards a new Interpretation of the Dialectical Thought of Marx" (2001: 10-26).
13. Ver <www.enriquedussel.org./artículos.html>.

peado por los acontecimientos de los años ochenta y noventa (la guerra de guerrillas por la organización "Sendero Luminoso", y la represión por parte de los gobiernos, en muchos casos indiscriminada), debilitando a la intelectualidad marxista local. Hoy, muy pocos intelectuales se identifican con el marxismo. Entre ellos descuella Aníbal Quijano, quien acuñó el concepto de la "colonialidad del poder" para designar las estructuras del poder, el control y la hegemonía que han surgido durante la era moderna, la era del colonialismo, que se extiende desde la conquista del continente americano hasta el presente. También debemos mencionar a Guillermo Rochabrun, quien recientemente escribió *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú* (2007).

En Puerto Rico, debido a su aislamiento intelectual y cultural, un notable investigador sobre Marx es Georg Fromm, quien ha escrito ensayos como "Hegel y el joven Marx: Análisis del trabajo enajenado" (2004: 133-155), "Hegel y el joven Marx: 'El hombre como ser natural *humano*'" (2005b: 7-27) y "Empirismo, Ciencia y Filosofía en *La ideología alemana*" (2005a: 63-93).

En Venezuela, como consecuencia de las campañas de la administración[14], la publicación de libros marxistas y de Marx y Engels se cuadruplicó entre 2004 y 2010. Un 20% de esta producción fue hecho por editoriales privadas: Vadell Hnos., Alfadil Editores y Ediciones B. El 80% restante fue publicado por el estado venezolano. De más de 72 millones de libros publicados en estos últimos seis años, alrededor de un 20%. Hay pools de pensamiento que se dedican, como organismos culturales y académicos, a difundir esas obras, como el CIM (Centro Internacional Miranda).

14. El presidente Chávez, en su show televisivo, aconsejaba: "Lean, lean y lean. Esta es la consigna del día". Entre los libros que recomendaba están *El Manifiesto Comunista* y otras obras de Marx y Engels.

Consideremos ahora el panorama de conjunto en Latinoamérica. Desde la temprana difusión de los libros y panfletos de Marx, la recepción de su obra se ha desarrollado a través de diferentes etapas. Como hemos visto, esta recepción ha sido desigual en los diferentes países. Un rasgo común es lo que podríamos llamar una lectura *latinoamericana* de las ideas de Marx: una lectura caracterizada por la heterodoxia, el antiimperialismo, las preocupaciones culturales, el voluntarismo, la autocrítica frente a los dogmas estalinistas y el rechazo del eurocentrismo; en resumen, con las palabras ya citadas de Mariátegui, "ni calco ni copia". Como afirman Omar Acha y Débora D'Antonio, "ahora se repiensan las antiguas polaridades: reforma/revolución, nacional/internacional, clase/raza o clase/género, democrático/revolucionario, estado/sociedad civil, etcétera [...] Ninguna experiencia local (como las actuales de Bolivia y Venezuela) aspira a prevalecer como un modelo continental"[15]. No obstante, esas experiencias tienen un efecto sobre el resto del continente, ayudando de esta manera a configurar la recepción latinoamericana de las ideas de Marx en este temprano siglo XXI.

---

15. Ver Acha y D'Antonio (2010: 210-256) en <www.ncsu.edu/project/acontracorriente>.

AA.VV., *Tiempo de rebelión*, La Paz, La Comuna, 2001.
AA.VV., *Memorias de octubre*, La Paz, La Comuna, 2004.
Acha, Omar y D'Antonio, Débora, "Cartografía y perspectivas del 'marxismo latinoamericano'", en *A Contra Corriente*, Vol. 7, Nº 2, invierno, 2010.
Del Barco, Oscar, *El otro Marx*, Buenos Aires, Caserola, 2008.
Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI, 1985.
Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido*, México DF, Siglo XXI, 1988.
Dussel, Enrique, *El último Marx*, México DF, Siglo XXI, 1990.
Dussel, Enrique, "The four drafts of *Capital*: towards a new Interpretation of the Dialectical Thought of Marx", en *Rethinking Marxism*, Vol. 13, Nº 1, 2001.
Echeverría, Bolívar, *La tecnología del* Capital, México DF, Itaca, 2005.
Fromm, Georg, "Hegel y el joven Marx: Análisis del trabajo enajenado", en *Diálogos*, Nº 84, 2004.
Fromm, Georg, "Empirismo, Ciencia y Filosofía en *La ideología alemana*", en *Diálogos*, Nº 86, 2005a.
Fromm, Georg, "Hegel y el joven Marx: 'El hombre como ser natural *humano*'", en *Diálogos*, Nº 85, 2005b.
García Linera, Álvaro, *De demonios escondidos y momentos de revolución: Marx y la revolución social en las extremidades del cuerpo capitalista*, La Paz, Editorial O.R., 1991.
García Linera, Álvaro, *"Indianismo y marxismo*. El desencuentro de dos razones revolucionarias", en *Barataria. Revista del juguete rabioso*, Nº 2, La Paz, 2005.
García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya*, Buenos Aires, CLACSO/Prometeo, 2008.
Gogol, Eugene, *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*, México DF, Juan Pablos, 2004; Buenos Aires, Herramienta, 2007.

Gutiérrez, Raquel, Prada, Raúl, García Linera, Álvaro y Tapia, Luis, *El fantasma insomne: pensando el presente desde* El Manifiesto Comunista, La Paz, Editorial Muela del Diablo, 1999.
Kohan, Néstor, *Marx en su (tercer) mundo*, Buenos Aires, Biblos, 1998; La Habana, Juan Marinello, 2003.
Larraín, Jorge, *El concepto de ideología. Carlos Marx*, Santiago de Chile, Lom, 2007.
López Díaz, Pedro, *Capitalismo y crisis. La visión de Karl Marx*, México DF, Itaca, 2006.
Löwy Michael, *The Marxism of Che Guevara: Philosophy, Economics, Revolutionary Warfare*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2007.
Marx, Karl, *El capital*, traducción de Roces, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1968.
Marx, Karl, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, México DF, PyP, 1980.
Marx, Karl, *El capital*, edición de Pedro Scaron, México DF, Siglo XXI, 1983.
Marx, Karl, *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid, Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1988.
Marx, Karl Heinrich, *Cuaderno Spinoza*, Traducción, estudio preliminar y notas de Nicolás González Varela, Madrid. Montesinos, 2012.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Escritos sobre literatura (Marx-Engels)*, Buenos Aires, Colihue, 2003.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Manifiesto Comunista*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
Prada, Raúl, *Largo octubre*, La Paz, Plural, 2004.
Rochabrun, Guillermo, *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2007.
Sánchez Vázquez, Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, México DF, Itaca, 1999.

Sazbón, José, *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2002.
Tapia, Luis, *La condición multisocietal*, La Paz, CIDES/UMSA, 2002.
Vedda, Miguel, "Crisis y crítica. Notas sobre la actualidad de Walter Benjamin", en *Herramienta*, N° 43, marzo, 2010.
Vega Cantor, Renán, *Marx y el siglo XXI*, 2 tomos, Bogotá, Editorial Pensamiento Crítico, 1998-1999.
Vega Cantor, Renán, *Un mundo incierto, un mundo para aprender y enseñar*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.
Veraza, Jorge, *Leer el capital hoy*, México DF, Itaca, 2007.

Marx en Brasil

Armando Boito y Luiz Eduardo Motta

El interés en la obra de Karl Marx está creciendo tanto en Brasil como internacionalmente. Pero la recepción de Marx en Brasil está claramente influenciada por las propias características de este país y de su coyuntura ideológica en las últimas dos décadas.

El nuevo interés en sus obras data de la década de 1990, cuando se comenzó a atacar al modelo capitalista neoliberal. Los momentos claves de este cambio sucedieron en Europa, con la huelga general que paralizó Francia a fines de 1995, y en Latinoamérica, con la elección de Hugo Chávez como presidente de Venezuela en 1998. En 1998 también tuvieron lugar las celebraciones a nivel mundial del sesquicentenario del *Manifiesto Comunista*, que reflejaron un incipiente rechazo masivo a aceptar la supuesta "muerte del marxismo".

En 2001, en muchas ciudades de Brasil también se recordó el 130º aniversario de la Comuna de París. Estos actos ilustra-

ron dos aspectos claves del actual interés en Marx: por un lado, una convergencia entre los activistas políticos e intelectuales que procuran revivir al marxismo, pero por el otro un claro predominio de los intelectuales y la dependencia de estos, para este proceso de renacimiento, de las instituciones culturales del Estado capitalista, específicamente las universidades. Este rasgo básico se muestra en la fundación de numerosos centros marxistas de investigación en diversas universidades, así como en revistas y otras publicaciones que surgieron durante los años noventa, y en las conferencias culturales y científicas que incluyeron importantes participaciones de intelectuales marxistas en todas las disciplinas académicas.

En 1996 se fundó el Centro de Estudios Marxistas (Cemarx) en la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp). Posteriormente se crearon varios centros similares en otras universidades públicas, incluyendo la Universidad Federal Fluminense, la Universidad Estatal del Sudoeste de Bahía, la Universidad Estatal de São Paulo, y también en Río Grande do Sul. El Cemarx organizó en 1999 en Unicamp el primer Coloquio Internacional de Marx y Engels. Desde entonces, este coloquio ha sido organizado cada dos años, reuniendo en cada ocasión a cientos de investigadores de todo Brasil. Desde el año 2000, ha habido reuniones marxistas regionales y nacionales regulares (anuales o bianuales) de un carácter especializado temático, como la conferencia de investigadores marxistas sobre educación, la conferencia de investigadores sobre movimientos sociales en América Latina en Londrina, la conferencia de estudios socialistas en la Universidad del Estado de São Paulo en Marília y el coloquio sobre Marx en la Universidad de São Paulo. La participación total en esos eventos suma a miles de participantes. También es preciso señalar la participación de investigadores marxistas en las mayores asociaciones nacionales de sociología, historia, filosofía y economía –Anpocs, Anpuh, Anpof, SEP– en cada una de las cuales se han formado grupos marxistas.

Con respecto a las publicaciones, antes del golpe de estado de 1964 ya había varias revistas relacionadas con el Partido Comunista Brasileño, tales como *Problemas*, *Brasiliense* y *Estudos Sociais*. Como una expresión inicial del marxismo no oficial, generalmente de autores identificados con el denominado marxismo occidental, estaban la *Revista Civilização Brasileira* (publicada desde 1965 hasta 1968), fundada por Enio Silveira (propietario de la editorial Civilização Brasileira y miembro del Partido Comunista Brasileño) y por Moacir Félix. Los autores publicados en esta última revista incluían a Georg Lukács, Adam Schaff, Jean-Paul Sartre, Herbert Marcuse, Antonio Gramsci, Louis Althusser, así como a intelectuales brasileños como Nelson Werneck Sodré, José Arthur Giannotti, Fernando Henrique Cardoso y Theotônio dos Santos. A pesar de su circulación de unos 10.000 ejemplares, no pudo sobrevivir a la represión que se intensificó en 1969.

Otras revistas, como *Princípios* y *Novos Rumos*, que estaban orgánicamente ligadas a partidos marxistas como el Partido Comunista do Brasil (PCdoB) y el Partido Comunista Brasileño (PCB), respectivamente, todavía siguen publicándose. No obstante, *Teoría & Política*, creada en 1980 por académicos de tendencia marxista-leninista, dejó de publicarse en la década de 1990, como también *Presença*, creada por intelectuales afiliados al PCB y simpatizantes de la perspectiva eurocomunista. Aunque en estas publicaciones relacionadas con partidos participan activamente intelectuales del medio universitario, son patrocinadas por las respectivas organizaciones políticas.

La nueva generación de revistas marxistas que apareció en los años noventa se distinguió por sus lazos con las universidades públicas. La publicación pionera de esta nueva generación fue creada por el mismo grupo de intelectuales que fundó el Cemarx en Unicamp; es la semestral *Crítica Marxista*, que fue lanzada en 1994. Sus fundadores eran en su mayoría profesores de Unicamp y no pertenecían a ningún partido polí-

tico. Durante los siguientes años, surgieron otras publicaciones: *Outubro*, *Margem Esquerda*, *História e Luta de Classes*, *Marxismo Vivo*, *Novos Temas*, *Antítese* y otros[1].

Estas revistas reúnen a intelectuales que adhieren o son cercanos a distintas corrientes marxistas: las originadas en Antonio Gramsci, Georg Lukács, Louis Althusser, la Escuela de Frankfurt, E.P. Thompson y otros. Cada una tiene ciertas características distintivas. Algunas, como *Crítica Marxista*, se especializan en textos teóricos o en análisis estructurales de la economía y la sociedad capitalistas, mientras otras, como *Margem Esquerda* y *Outubro*, están más abiertas a temas coyunturales. En todas ellas, no obstante, es posible poner de relieve dos rasgos importantes. Primero, la ya señalada dependencia de universidades del Estado Brasileño. Los fundadores de estas publicaciones son en su mayoría profesores universitarios, y su audiencia también se encuentra fundamentalmente en la universidad pública. Esto sucede hasta en revistas como *Outubro*, vinculada al Partido Socialista de los Trabajadores Unificado (PSTU), y *Novos Rumos*, que tiene lazos indirectos con el Partido Comunista Brasileño (PCB). Y en segundo lugar, estas publicaciones no abordan mucho la propia obra de Marx. Sus discusiones teóricas en cambio se centran sobre la obra de los sucesores de Marx y sobre los temas que han ocasionado divisiones entre ellos a lo largo del siglo XX.

Estas consideraciones explican lo peculiar del actual período del marxismo brasileño. En las décadas de 1930 y 1940, en cambio, la difusión del marxismo estaba asociada con hechos culturales vinculados con el PCB, más que con las universidades. El

1. Otras dos importantes revistas marxistas, *Praxis*, editada por una organización intelectual nacional, y *Praga*, cercana al grupo de marxistas de la Universidad de São Paulo, emergieron en la década de 1990, pero ya no se publican más.

marxismo no ingresó a estas últimas hasta finales de los años cincuenta, comenzando con las reuniones del conocido grupo de estudios de *El capital*, organizado por José Arthur Giannotti. Aparte de que ocurría mayormente fuera del ámbito universitario, la producción teórica marxista se centraba en la obra del propio Marx. En cuanto a los análisis históricos, económicos y sociales, este fue el período en el que los marxistas brasileños, a diferencia de sus contrapartes en nuestros días, se dedicaban a analizar la naturaleza de la sociedad brasileña: la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el proceso de la revolución burguesa en Brasil. Entre los autores claves podemos mencionar: Caio Prado Jr., Nelson Werneck Sodré, Florestan Fernandes, Luiz Pereira, Jacob Gorender, Roberto Schwarz, José Arthur Giannotti y Ruy Fausto.

Volviendo a la actualidad, también se ha reactivado la publicación de la propia obra de Marx. Las primeras traducciones brasileñas de Marx y Engels habían sido escasas y de pobre calidad. Muchas partieron de otras traducciones y no de los textos originales. Recién en 1960 apareció la primera edición completa de *El capital* traducida directamente del alemán, gracias a la editorial Civilização Brasileira; en 1986 se publicó una nueva traducción por la editorial Abril. El *Manifiesto Comunista* no parece haber sido publicado hasta 1945, por Editora Horizonte en Río de Janeiro, y también en una edición publicada por Edições Populares, con una introducción histórica de D. Riazanov y varios documentos agregados, incluyendo los *Estatutos de la Liga Comunista* y un estudio comparativo crítico de las I, II y III Internacionales. Posteriormente, el *Manifiesto* fue publicado en muchas reediciones.

Hoy en día, dos de los principales editores de los textos de Marx son Boitempo y Expressão Popular. Boitempo ha privilegiado la obra del joven Marx (*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *La cuestión judía*, *La sagrada familia*, *Manuscritos económico-filosóficos*) y sus textos de fines de la década de 1840 (*La ideología alemana*, *Miseria de la filoso-*

fía, *Manifiesto Comunista*). Expressão Popular (vinculada al Movimiento de Trabajadores sin Tierra, MST), no se especializa en ninguna etapa particular de las obras de Marx, sino que publica ediciones populares de obras que abarcan toda su trayectoria intelectual.

En estos últimos 15 años del resurgimiento de Marx en Brasil, han aparecido unos treinta libros que tratan directamente sobre su obra, en su mayoría provenientes de estudios académicos y, en particular, de las facultades de filosofía. Se han republicado obras de los autores marxistas mencionados anteriormente. Puede destacarse aquellas publicaciones de los libros escritos por Francisco Teixeira, *Pensando con Marx: uma lectura crítico-comentada de* El capital (1995), Carlos Henrique Escobar, *Marx, filósofo de la potencia* (1996); Jorge Grespan, *El negativo de* El capital. *El concepto de crisis en la crítica de Marx a la economía política* (1998); Marcio Bilharinho Naves, *Marx: ciencia y revolución* (2000); Jesus Raniere, *La cámara oscura. Alienación y extrañamiento en Marx* (2001); Ruy Fausto, *Marx: Lógica & política. Tomo III Investigación para una restitución del sentido de la dialéctica* (2002); Celso Frederico, *O joven Marx: 1843-1844. Los orígenes de la ontología social* (2009); Jose Chasin, *Marx: estatuto ontológico y resolución metodológica* (2009); Hector Benoit y Jadir Antunes, *Crisis: el movimiento dialéctico del concepto de crisis en* El capital *de Marx* (2009); y la selección organizada por Armando Boito, Caio Navarro de Toledo, Jesus Raniere y Patrícia Tropia, *La obra teórica de Marx: actualidad, problemas e interpretaciones* (2000) que publicaron las obras mostradas en el I Coloquio Marx-Engels de 1999. La reedición de obras marxistas como Caio Prado Jr., Nelson Werneck Sodré y Florestan Fernandes también ha sido una prueba más en el área editorial de la revitalización del marxismo.

El crecimiento del marxismo en las universidades puede ser explicado entonces por la situación actual y reciente de la

sociedad brasileña. Brasil, aún teniendo en cuenta sus dimensiones, tiene un sistema universitario muy amplio, con cientos de cursos de posgrado financiados por el Estado y con decenas de miles de profesores e investigadores. Aunque muchos estudiantes universitarios provienen de hogares obreros, la clase obrera brasileña no tiene una fuerte tradición de organización partidaria masiva. El PCB se acercó a ese logro en las décadas de 1940 y 1950, pero luego tuvo que refugiarse en la clandestinidad. El Partido de los Trabajadores (PT) también pudo haberse convertido en un partido obrero de masas, pero desde su creación, su principal tendencia interna era indiferente o hasta algo hostil al marxismo. Una cuestión importante que resta para ulteriores estudios, es la de investigar hasta qué medida el encuadramiento académico del renacer marxista de Brasil ha moldeado sus propias características.

REFERENCIAS

Benoit, Hector y Antunes, Jadir, *Crise: o movimiento dialético do conceito de crise em* O capital *de Marx*, São Paulo, Tykhe, 2009.

Boito, Armando, Navarro de Toledo, Caio, Raniere, Jesus y Tropia, Patrícia, *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações*, São Paulo, Editora Xamã, 2000.

Chasin, Jose, *Marx: estatuto ontológico e resoluçãou metodológica*, São Paulo, Boitempo, 2009.

Escobar, Carlos Henrique, *Marx, filósofo da potencia*, Rio de Janeiro, Editora Taurus, 1996.

Fausto, Ruy, *Marx: Lógica & Política. Tomo III Investigação para uma reenstituição do sentido de dialética*, São Paulo, Editora 34, 2002.

Frederico, Celso, *O jovem Marx: 1843-1844. As origens da ontología do ser social*, São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2009.

Grespan, Jorge, *O negativo de* O Capital. *O conceito de crise na crítica de Marx á economía política*, São Paulo, HUCITEC, 1998.

Naves, Marcio Bilharinho, *Marx: ciência e revolução*, São Paulo/Campinas, Ed. Moderna/Editora de Unicamp, 2000.

Raniere, Jesus, *A cámara oscura. Alienação e estrenuamente em Marx*, São Paulo, Boitempo, 2001.

Teixeira, Francisco, *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de* O Capital, São Paulo, Ensaio, 1995.

Marx en el mundo anglófono

Paul Blackledge

En el ámbito del marxismo de habla inglesa, el siglo XXI comenzó con cierto pesimismo por parte de algunas de sus voces más antiguas. Perry Anderson relanzó *New Left Review* en 2000, afirmando que ya no existía ningún "organismo colectivo capaz de equiparar al poder del capital" (2000: 13), mientras que en su libro *Marx's Revenge*, Meghnad Desai afirmaba en 2002 que el capitalismo era "la única alternativa", pero dado que Marx había esbozado la explicación más sofisticada de la naturaleza propensa a la crisis del capital, su obra seguía siendo relevante para debatir sobre los méritos de sus diversas formas. Aunque el pesimismo de Anderson y Desai se adecuaban al espíritu del tiempo, también había contratendencias que abrían un espacio para perspectivas más radicales. De este modo, revistas tan diversas como *Capital & Class*, *Capitalism Nature Socialism*, *Critique*, *International Socialism*, *Historical Mate-*

rialism, *Monthly Review*, *New Politics*, *Rethinking Marxism*, *Science & Society* y *Socialism and Democracy* continuaban abasteciendo en diferentes grados a audiencias de académicos y activistas con ideas basadas en el legado de Marx.

Todas estas publicaciones se beneficiaron inmensamente al terminar la edición en lengua inglesa de las *Marx and Engels Collected Works* (*MECW*: *Obras Completas de Marx y Engels*). Aunque esta edición era criticada al comparársela con la *MEGA* (2002) alemana, que no solo tiene la ventaja de estar en alemán sino también de incluir los distintos borradores de *El capital* y los cuadernos de extractos y anotaciones de Marx, los 50 tomos, aunque más limitados, de *MECW* son no obstante un recurso fantásticamente importante que reúne todas las obras tempranas de Marx y Engels (tomos 1 a 3), sus obras generales publicadas e inéditas (tomos 4 al 27), sus cartas (tomos 38 a 50), y los más importantes escritos económicos de Marx (tomos 28 al 37) (1975-2004). Para quienes necesitan una introducción más accesible a la política de Marx, la nueva edición por Verso de los tres tomos de sus escritos políticos, es una fuente inapreciable[1] mientras la reciente recopilación de Jim Ledbetter de sus escritos periodísticos para el *New-York Tribune* ilumina la amplitud y la profundidad de su obra y la persistente relevancia de muchas de sus ideas[2].

Junto a estas nuevas ediciones de los textos de Marx y Engels, esta última década hemos visto una gran riqueza de estudios de extensión considerable sobre Marx y su relevancia para los debates contemporáneos. El nuevo milenio comenzó con la publicación de dos poderosas refutaciones al mito de que Marx había elaborado muy poco material que fuera de interés para el creciente movimiento ambientalista. En su *Marx and Nature*, Paul Burkett (1999) demuele la afirma-

1 Editados por Verso, Londres, 2010.

2 Londres, Penguin, 2007.

ción repetida frecuentemente por Leszek Kolakowski de que Marx era un pensador “prometeico”, interesado muy poco o nada en las condiciones naturales de la existencia humana. Burkett demuestra, en primer lugar, que Marx proporcionó las herramientas conceptuales esenciales para comprender la especificidad histórica de las relaciones modernas (capitalistas) entre la humanidad y la naturaleza; en segundo lugar, que la teoría del valor sirve de base y configura a una concepción de la crisis que abarca lo ambiental junto a lo económico y lo político; y en tercer lugar, que estas ideas proponen una estrategia revolucionaria que es al mismo tiempo socialista y ambientalista. John Bellamy Foster complementa estos argumentos en su *Marx’s Ecology* (2000). Contra un cierto tipo de ambientalismo romántico anticientífico y antimaterialista, Foster muestra cómo el materialismo y la ciencia, mediados en su forma más notable por Darwin y por Marx, proporcionan el marco necesario de donde surgieron las formas de pensar la ecología. La importancia de Marx para esta tradición se arraiga, en parte, en su investigación doctoral sobre la obra de Epicuro. Este entorno griego inspira la conceptualización por Marx de la alienación, incluyendo una “fractura metabólica” entre la naturaleza y la humanidad. Al igual que Burkett, Foster investiga la forma en que Marx, aporta los recursos fundamentales necesarios para conceptualizar el carácter específicamente capitalista de la crisis ambiental contemporánea.

Burkett señaló la influencia de Hal Draper, en su magistral obra *Karl Marx’s Theory of Revolution* (1977-1990), en su intento de rescatar a Marx de las manos de los fabricantes de mitos. Draper también influyó en la devastadora refutación de August Nimtz a la calumnia de que Marx y Engels eran elitistas antidemocráticos. En *Marx y Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough* (2000), Nimtz no solo demuestra que Marx y Engels eran, antes que nada, activistas políticos que fueron protagonistas importantes en los movimientos democráticos desde la década de 1840 en adelante, sino ade-

más que esta actividad inspiró al movimiento por la democracia y la autoorganización de la clase obrera y sus aliados. Tres años después Nimtz amplió los argumentos de uno de los capítulos de este libro en un estudio completo: *Marx, Tocqueville, and Race in America* (2003). En contraposición a la corriente dominante de la ciencia política estadounidense tendía a ubicar a Tocqueville en un lugar principal entre los comentaristas del siglo XIX sobre los fundamentos sociales del sistema político de los Estados Unidos, Nimtz sostiene que Marx y Engels tenían una concepción mucho más clara de la democracia americana en este período porque comprendían, a diferencia de Tocqueville, la importancia del racismo y de la esclavitud para la vida norteamericana, y la necesidad de un verdadero movimiento democrático para cuestionar y subvertir a esas instituciones.

Draper falleció en 1990, poco antes de terminar el cuarto tomo de su *Karl Marx's Theory of Revolution*. Se habría podido suponer que salvo el fragmento menor que restaba, esta sería la última de sus obras que vería la luz del día. Afortunadamente, Ernie Haberkern en el Center for Socialist History continuó trabajando en dos tomos más del estudio de Draper, el primero de los cuales fue publicado en 2005. Subtitulado como *Volumen V: War and Revolution*[3], este nuevo tomo trata de aclarar a los comentarios de Marx y Engels sobre la política de la guerra, de las confusiones y distorsiones, tanto de amigos como enemigos. Haberkern reconstituyó y agregó a las detalladas reconstrucciones hechas por Draper de los análisis de Marx y Engels sobre diversos conflictos desde la década de 1840 hasta la de 1890, con la idea de destruir el mito de que las posiciones guerreristas de algunos izquierdistas en 1914 tenían su raíz en la obra de ambos teóricos. En un período marcado por una nueva generación de apologistas progresistas del imperialismo, Haberkern y el libro de Draper no pudo ser más oportuno.

---

3. Editado en Nueva York por Monthly Review Press, 2005.

Es interesante mencionar que John Bellamy Foster comentó que el proceso por el que él llegó a reconocer la importancia del materialismo de Marx para el pensamiento ecológico fue entorpecido por su educación como un marxista hegeliano. Si su vínculo con la tradición de *Monthly Review* lo introdujo a un materialismo intelectualmente poderoso y creativo, otros volvieron a vincularse con Hegel con la intención de rescatar a Marx del error contrario: la cárcel del "Diamat" soviético. Chris Arthur, con su libro *The New Dialectic and Marx's* Capital (2002b), intentó contribuir a este proceso, no simplemente distanciando a Marx de la distorsión de sus ideas por los estalinistas, sino lo que es importante destacar, desplazando al debate sobre la relación de Marx con Hegel hacia la discusión de las homologías metodológicas entre la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx. En el proyecto de Arthur tuvo central importancia un intento por reconstruir la forma valor en términos hegelianos como la esencia del modo capitalista de producción. Arthur también participó en un emprendimiento colectivo con debates similares como uno de los editores que colaboraban en tres colecciones importantes, relacionadas, por turno a los tomos II, III y I de *El capital*. Eran respectivamente: *The Circulation of Capital* (1998), *The Culmination of Capital* (2002a) y *The Constitution of Capital* (2004). Estos libros investigan y amplían la concepción históricamente específica de Marx sobre la forma social capitalista a través de detalladas lecturas hegeliano-marxistas de su teoría del valor.

En la excelente antología de Andrew Chitty y Martin McIvor: *Karl Marx and Contemporary Philosophy* (2009), los capítulos medulares están inspirados en inquietudes relacionadas con las recién mencionadas. Más allá de estas cuestiones, los escritores angloamericanos reunidos por dos de los organizadores de la Marx and Philosophy Society examinan temas tan diversos como la herencia en Marx del idealismo alemán y Aristóteles, su interpretación por parte de los marxistas del

siglo XX, y su relevancia para los debates contemporáneos en la filosofía política y el feminismo.

Alfredo Saad-Filho creó una discusión más detallada sobre la teoría del valor de Marx en su *The Value of Marx: Political Economy for Contemporary Capitalism* (2002). Su reconstrucción de la crítica de la economía política por Marx, en primer lugar, su relevancia para todo intento serio de comprender los funcionamientos internos del modo capitalista de producción, y en segundo lugar, su capacidad para comprender los acontecimientos contemporáneos en esta historia del capitalismo. También muestra cómo las recientes investigaciones de marxistas sobre la teoría del valor han profundizado las ideas de Marx. Al estudiar esta cuestión, Saad-Filho estaba lejos de estar solo. La misma no solo ha sido un tema recurrente de la revista *Capital & Class*, con importantes colaboraciones por parte de escritores como Ben Fine y Alan Freeman; también ha sido tomada por Andrew Kliman en su considerable estudio del problema de la transformación: *Reclaiming Marx's "Capital" A refutation of the Myth of Inconsistency* (2007). La inconsistencia mencionada en el subtítulo del libro de Kliman es el famoso "error" de Marx en su intento de deducir a los precios a partir de los valores. La poderosa y coherente refutación por Kliman de esta afirmación repetida frecuentemente proporciona una defensa conceptual del sistema marxiano que actúa como un prerrequisito necesario para una mayor elaboración empírica por parte de los marxistas.

Las obras de Kliman y Saad-Filho defienden esencialmente muy poderosas reinterpretaciones de aspectos de la infraestructura conceptual de *El capital* de Marx. Por el contrario, con su libro *A Companion to Marx's Capital*, David Harvey (2010a) intentó simplemente hacer una introducción a las ideas de Marx. Escrito a partir de su muy popular curso sobre *El capital* (millones de personas bajaron videos de esas conferencias en los meses anteriores a la publicación del libro) este fue uno de los textos excelentes publicados sobre Marx durante la última

década. Junto las bienvenidas nuevas ediciones de *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* de Alex Callinicos (2010), *Marx´s Capital* de Ben Fine y Alfredo Saad-Filho (2010), y *Karl Marx* de Allen Wood (2004). Andrew Collier (2004) escribió una excelente introducción a la obra de Marx, mientras Peter Osborne (2005) creó una guía admirablemente clara a los aspectos más filosóficos de su obra: *How to Read Marx*.

Complementando a las obras conceptuales de Saad-Filho y Kliman, Chris Harman y David Harvey partieron de la crítica de la economía política por Marx en sus importantes análisis de la crisis contemporánea. La obra de Harvey, *The Enigma of Capital* (2010b), despliega conceptos deducidos desde Marx para explicar la crisis actual como una base para localizar a aquellas fuerzas sociales capaces de cuestionar el dominio del capital. En su *Zombie Capitalism: Global Crisis and the Relevance of Marx*, Harman (2009) amplió los argumentos de varios ensayos importantes publicados en *International Socialism*, y sostiene una orientación estratégica similar. Combina una reconstrucción del sistema de Marx con un modelo de la evolución histórica del capitalismo. Sobre estas bases investiga la naturaleza dual de la crisis contemporánea (ambiental y económica) como aspectos de un sistema más amplio de la alienación. El libro finaliza con una reconstrucción y defensa de la concepción del proletariado en Marx como la clase universal a través de cuyas luchas, una solución democrática a crisis del capitalismo adquiere el carácter de una posibilidad histórica.

El intento de Harman de combinar la crítica de la economía política de Marx con su orientación estratégica hacia la clase obrera coincide con los recientes estudios de Michael Lebowitz e István Mészáros. En 2010 Mészáros publicó una poderosa crítica a las limitaciones estructurales del pensamiento burgués: *Social Structure and Forms of Consciousness* (2010). En dicho libro explora las ramificaciones teóricas de la afirmación de Marx, tal como fue bosquejada en su décima tesis sobre Feuerbach, que "el punto de vista del materialismo antiguo

es la sociedad civil; el del materialismo moderno, la sociedad humana o la humanidad social". En su obra, Mészáros muestra cómo el pensamiento burgués está fundamentalmente limitado por su naturalización del punto de vista histórico de la sociedad civil, y cómo se puede superar esta limitación partiendo de una perspectiva que tiene sus raíces en el punto de vista de las luchas obreras contra el capitalismo. Pues estas luchas proporcionan un punto de partida desde el cual conceptualizar al capitalismo como un sistema de explotación y como un modo de producción histórico. De esta manera sostiene una enérgica reafirmación de la orientación estratégica marxista clásica hacia las luchas de la clase obrera. En forma similar, en 2003 Lebowitz publicó una edición sustancialmente revisada de su libro de 1992, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class* (2003). Como sugiere su subtítulo, Lebowitz se concentra en el lado subjetivo, muy poco explorado, de la crítica marxiana del capitalismo, con la idea de defender su orientación hacia la clase obrera. Ganador del premio "Isaac and Tamara Deutscher Memorial Prize" de 2004, Lebowitz amplió los temas de *Beyond Capital* en su siguiente obra: *Following Marx: Method, Critique and Crisis* (2009).

En una forma característica, *Following Marx...* combina capítulos metodológicos detallados con ricas aplicaciones concretas del método en debates y procesos contemporáneos. Evidentemente, se trata de una importante contribución a una corriente del marxismo hegeliano que debe mucho a su lectura de los *Grundrisse*. Este libro complementa a la compilación de Marcelo Musto: *Karl Marx´s Grundrisse* (2008). En este libro se combinan ensayos exhaustivos sobre cada uno de los principales temas de los *Grundrisse* con otros que detallan la biografía intelectual de Marx durante el período en que fue escrito, y finalmente una selección de ensayos que investigan sobre su recepción. La amplitud y profundidad de la erudición representada en esta compilación evidencia la permanente vitalidad de las obras sobre Marx en los medios académicos.

Sobre *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, una compilación hecha por Gavin Kitching y Nigel Pleasant (2002), podría decirse algo similar. En contraposición a una generalizada concepción de enormes diferencias entre estos dos pensadores, los editores no solo señalan las similitudes y diferencias entre los dos, sino que también afirman que cada uno puede enriquecer al otro a través de sus contribuciones a una concepción de la práctica social que es al mismo tiempo material y mental. Estos temas filosóficos son compartidos por Bertell Ollman, quien hizo otra importante contribución a la reciente literatura en lengua inglesa sobre Marx. Como sucede con el intento de Lebowitz de escapar a la reducción unilateral de Marx a la economía política, la importante defensa de los modos dialécticos de pensamiento que plantea Ollman en su libro *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method* (2003), no investiga meramente las concepciones marxianas del capitalismo y el comunismo, sino lo que es más importante, la forma en que comprende la unidad de ambos a través de su concepción dialéctica de la naturaleza emergente del comunismo en el capitalismo.

En cambio, la reconstrucción académica de David Leopold del pensamiento temprano de Marx, *The Young Karl Marx* (2007), concluye sosteniendo que el rechazo de Marx a esbozar anteproyectos para un nuevo orden social fue una grave carencia de su sistema, y que es peligroso imaginar a la nueva sociedad en estado embrionaria en el interior de la vieja. El estudio de Leopold se ocupa centralmente de la concepción del Estado en Marx: su surgimiento, su forma moderna y su futuro reemplazo. También sugiere que Marx tenía una posición más sólida en los primeros dos temas que en el tercero. En una relectura muy diferente de los escritos tempranos de Marx –y que notablemente no es referenciada en el texto de Leopold– Stathis Kouvelakis reconstruyó la temprana biografía intelectual de Marx en una forma que hacía hincapié en su relación con la obra de Henrich Heine, en detrimento de otras influencias juveniles.

En *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx* (2003), Kouvelakis afirma que a diferencia del elitismo de los Jóvenes Hegelianos, "los caminos de Heine y de Marx eran de conjunto diferentes, pues jamás perdieron de vista el hilo rojo que une a la democracia con la revolución". Esta visión del socialismo desde abajo, aunque contraria con la exigencia de planes o proyectos por parte de Leopold, complementa las obras de Draper, Harman, Lebowitz, Mészáros, Nimtz y Ollman y otros.

En su libro *Marx, Lenin, and the Revolutionary Experience* (2006), Paul Le Blanc investiga las implicancias políticas contemporáneas de este tipo de perspectiva. Le Blanc comienza defendiendo la relevancia de la crítica al capitalismo en Marx para las condiciones actuales, lo que cuando fue publicado era una posición más discutible de lo que sería un año o dos más tarde, antes de pasar a hacer incisivas preguntas sobre el aspecto político del marxismo. A un nivel más teórico, *Imperialism and Global Political Economy* de Alex Callinicos (2009) articula una explicación marxista del imperialismo contemporáneo a partir del interior de la arquitectura conceptual de *El capital* de Marx. Callinicos amplía el método marxiano de elevarse desde lo abstracto a lo concreto a través de una serie de diferentes determinaciones para integrar una explicación de las relaciones en el sistema de Estados en la crítica de la economía política de Marx.

Si Callinicos examinó la relevancia de la obra de Marx para nuestra comprensión del imperialismo, Thomas Patterson, en su libro *Karl Marx, Anthropologist* (2009), expone sus argumentos sobre la importancia de Marx para el estudio de la antropología. Muestra cómo contribuyó Marx en una forma fundamental para comprender la naturaleza histórica de la esencia humana, y de qué manera esto sustentó a la investigación empírica inspirada teórica y prácticamente por él y por otros. Esto, a su vez, profundizó su conceptualización del capitalismo como un modo de producción que creaba las condiciones para la autorrealización humana. Contra las fre-

cuentemente repetidas caricaturas de su visión de la historia, Kevin Anderson, aplicando una soberbia lectura atenta de los escritos maduros de Marx, en su obra *Marx at the Margins* (2010), demuele las afirmaciones de que Marx adoptaba un modelo teleológico y unilineal de la historia. A través de una discusión de los comentarios de Marx sobre raza, nación y etnicidad en las sociedades no occidentales, demuestra cómo Marx evitaba recurrir a los universales abstractos, explorando "las formas específicas en las que las fuerzas universalizadoras del capital y la clase se estaban manifestando en sociedades o grupos sociales específicos".

Somos conscientes de que estas notas solo han tratado ligeramente el ámbito y la calidad de los estudiosos marxistas contemporáneos en el mundo de habla inglesa. No obstante, pensamos que esta resumida visión general apunta a mostrar la vitalidad de esta indagación. Los convincentes estudios examinados más arriba sugieren que las ideas de Marx son, por lo menos, aún más relevantes hoy que lo que eran en el siglo XIX. Marx contribuyó en forma fundamental a nuestra comprensión de las crisis ambientales tanto como de las económicas; su obra proporciona la infraestructura conceptual necesaria sobre la cual construir una concepción adecuada del imperialismo contemporáneo; e ilumina a los límites estructurales del pensamiento burgués en general y más específicamente a las concepciones burguesas de la política. Además, Marx llamó la atención sobre aquellas formas colectivas de lucha en el capitalismo que suministran una base estratégica para una verdadera alternativa democrática al mismo, y proporcionó una gran cantidad de recursos tácticos que apunta hacia una política que podría hacer realidad al potencial de estas luchas. Independientemente de los indudables límites de su pensamiento, la reciente literatura en lengua inglesa sobre Marx nos ofrece sobradas evidencias para sugerir que desechar su legado sería un grave error para los revolucionarios contemporáneos.

REFERENCIAS

Anderson, Kevin, *Marx at the Margins*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Anderson, Perry, 2000, “Renewals”, en *New Left Review*, Vol. II, Nº 1, 2000.

Arthur, Chris, *The Circulation of Capital*, Londres, Palgrave, 1998.

Arthur, Chris, *The Culmination of Capital*, Londres, Palgrave, 2002a.

Arthur, Chris, *The New Dialectic and Marx’s* Capital, Leiden, Brill, 2002b.

Arthur, Chris, *The Constitution of Capital*, Londres, Palgrave, 2004.

Burkett, Paul, *Marx and Nature*, Nueva York, St. Martin’s Press, 1999.

Callinicos, Alex, *Imperialism and Global Political Economy*, Cambridge, Polity, 2009.

Callinicos, Alex, *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Londres, Bookmarks, 2010.

Chitty, Andrew y McIvor, Martin, orgs., *Karl Marx and Contemporary Philosophy*, Londres, Palgrave, 2009.

Collier, Andrew, *Marx*, Oxford, Oneworld, 2004.

Draper, Hal, *Karl Marx’s Theory of Revolution*, Nueva York, Monthly Review Press, 1977-1990.

Fine, Ben y Saad-Filho, Alfredo, *Marx´s Capital*, Londres, Pluto Press, 2010.

Foster, John Bellamy, *Marx’s Ecology*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

Harman, Chris, *Zombie Capitalism: Global Crisis and the Relevance of Marx*, Londres, Bookmarks, 2009; Chicago, Haymarket Books, 2010.

Harvey, David, *A Companion to Marx’s Capital*, Londres, Verso, 2010a.

Harvey, David, *The Enigma of Capital*, London, Profile Books, 2010b.

Kitching, Gavin y Pleasant, Nigel, comps., *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*, Londres, Routledge, 2002.
Kliman, Andrew, *Reclaiming Marx's "Capital" A refutation of the Myth of Inconsistency*, Lanham, MD, Lexington Books, 2007.
Kouvelakis, Stathis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Londres, Verso, 2003.
Le Blanc, Paul, *Marx, Lenin, and the Revolutionary Experience*, Londres, Routledge, 2006.
Lebowitz, Michael, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Londres, Palgrave, 2003.
Lebowitz, Michael, *Following Marx: Method, Critique and Crisis*, Leiden, Brill, 2009.
Leopold, David, *The Young Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
MECW-Marx and Engels Collected Works, Londres, Lawrence and Wishart; Nueva York, International Publishers; Moscú, Progress Publishers, 1975-2004.
MEGA, Londres, Verso, 2002.
Mészáros, István, *Social Structure and Forms of Consciousness*, Nueva York, Monthly Review Press, 2010.
Musto, Marcello, comp., *Karl Marx´s Grundrisse*, Londres, Routledge, 2008.
Nimtz, August, *Marx y Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough*, Albany, NY, SUNY Press, 2000.
Nimtz, August, *Marx, Tocqueville, and Race in America*, Lanham, MD, Lexington Books, 2003.
Ollman, Bertell, *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*, Urbana, University of Illinois Press, 2003.
Osborne, Peter, *How to Read Marx*, Londres, Granta Books, 2005.
Patterson, Thomas, *Karl Marx, Anthropologist*, Oxford, Berg, 2009.
Saad-Filho, Alfredo, *The Value of Marx: Political Economy for Contemporary Capitalism*, Londres, Routledge, 2002.
Wood, Allen, *Karl Marx*, Londres, Routledge, 2004.

Marx en Francia

Jean-Numa Ducange

Ya no es posible mantenerse al día con todos los periódicos y revistas francesas que proclaman un "regreso a Marx", desde *Courrier International* hasta *Le Point*. La biografía de Karl Marx en 2005, por Jacques Attali (un alto funcionario, cercano entonces al gobierno) tuvo tanto éxito que también se la publicó en una edición barata para una audiencia masiva (2005). Más recientemente, Edgar Morin (2010), quien según él mismo cuenta, no es amigo del marxismo, publicó una serie de ensayos sobre el tema. Estamos entonces, ciertamente, reencontrando a Marx, y este interés precede a la crisis económica actual. Pero no deberíamos atribuir a este interés demasiada importancia. Lo que la mayoría de estas intervenciones evocan es a Marx como el profeta de la globalización, el extraordinario economista que llamó la atención sobre las contradicciones del capitalismo antes de que estas fueran

ampliamente reconocidas. Para un público bastante numeroso, es sobre todo este Marx en particular el que "ha regresado", ocasionando múltiples reediciones de *El capital* y sus párrafos principales, así como obras más heterodoxas como *Marx y Keynes*, de Paul Mattick (2010), traducida y publicada por una de las principales editoriales de Francia.

Para otros enfoques (políticos, filosóficos y hasta "sociológicos") la situación es muy diferente. Comparado con la coyuntura de la década de 1960 (el último período que recordamos que haya conocido un vivo interés en Marx), el giro actual tiene su carácter distintivo. Sin duda, varias competencias académicas prestigiosas han incluido algunas de las obras de Marx en sus cánones, impulsando la reedición de muchos textos. El examen de ingreso para las ciencias ha incorporado así *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* bajo el título "Pensando sobre la historia", y el primer tomo de *El capital* (en alemán) ha sido incluido como requisito para cursos avanzados en filosofía ("la *agrégation*": concurso de profesores de la enseñanza pública estatal). Todo esto refleja una cierta presencia de Marx en las instituciones académicas, marginal, si la comparamos con las de otros pensadores, pero significativa a la luz de la "gran pesadilla de los años ochenta"[1], cuando se lo había proclamado muerto y enterrado. La publicación de textos elementales sobre marxismo por las Presses Universitaires de France (PUF) es indicativa de la nueva tendencia[2].

En un sector de la izquierda francesa, que se identifica con ciertas tradiciones políticas, se mantiene viva la costumbre de referirse permanentemente a Marx y al marxismo. Dejando de lado las importantes luchas sociales, el impacto combinado de la extrema izquierda basada en el trotskismo y el Frente de

---

1. El título del libro de Cusset: *Le grand cauchemar des années 1980* (2009).
2. Ver, por ejemplo, Löwy, Duménil y Renault (2009).

Izquierda (una alianza entre el Partido Comunista y un desprendimiento izquierdista del Partido Socialista), que juntos suman alrededor de un 10% del voto en las elecciones nacionales, ayuda a mantener un cierto vocabulario "clasista" derivado del marxismo que es más fuerte en Francia que en otros países. La obsesión de ciertos dirigentes del Partido Socialista con un "Bad-Godesberg 'a la francesa'"[3] como contra el supuesto marxismo anticuado (*archéo-marxisme*) de una gran parte de la izquierda, dice mucho sobre esta costumbre.

A pesar de todo, no podemos localizar una posición intelectual meramente refiriéndonos a algún posible equivalente político. En este sentido, la frase "los mil marxismos" del filósofo André Tosel transmite bien la explosión de lecturas e interpretaciones de Marx en Francia. Hay varias publicaciones que reflejan esta diversidad. Especialmente importante es el equipo formado en torno a la revista *Actuel Marx* (publicada desde 1987), que cada tres años desde 1996, ha organizado una conferencia a nivel mundial de especialistas en Marx en la Universidad de Nanterre[4]. Otras revistas, menos académicas y vinculadas en forma más directa a corrientes políticas de la izquierda radical[5], recientemente han dedicado números especiales a Marx y su recepción en Francia y en el mundo[6]. Varios seminarios, dirigidos a menudo por las mismas personas como estas revistas, persiguen proyectos ambiciosos sobre la obra de Marx[7].

---

3. La frase se refiere al congreso de 1959 del Partido Socialdemócrata de Alemania en el que se renunció explícitamente al marxismo.
4. Ver <http://actuelmarx.u-paris10.fr>.
5. Sobre estas diferencias, ver Barot (2010).
6. Ver *Contretemps*, "Marx hors limites: Une pensée devenue monde", Nº 20, 2007; *La pensée*, "Connaître Marx", Nº 360, 2009.
7. Por ejemplo, el seminario interdisciplinario "Marx en el Siglo XIX", vinculado al Centro sobre la Historia de los Sistemas del Pensamiento Moderno (Departamento de Filosofía, Universidad de París 1), entre cuyos

Junto a estas publicaciones y seminarios, existe un gran número de pequeñas editoriales militantes o activistas, con diversas sensibilidades pero en su mayoría dedicadas a (re) publicar a Marx o análisis de sus textos, frecuentemente alrededor de un tema de interés actual. Podemos incluir como ejemplos de estos emprendimientos, a La Fabrique, con la publicación de textos del joven Marx sobre el robo de leña, editado por Daniel Bensaïd (1946-2010), y artículos y correspondencia sobre la Comuna de París[8]; a Éditions Ámsterdam, con un comentario por Pierre Macherey (un antiguo alumno de Althusser) sobre las Tesis sobre Feuerbach (2008); y a Demopolis, nuevas traducciones de extractos de *El capital*, dirigidos a un público amplio (Marx, 2010). También deberíamos mencionar a la colección Syllepse, “mille marxismes”, que vincula textos poco conocidos u olvidados de la tradición marxista (Bujarin, Rubin) con ensayos novedosos, a veces por autores extranjeros. En este sentido, la publicación reciente de obras por Fredric Jameson y otros marxistas del mundo anglófono (por ejemplo, David Harvey), ayuda a conducir a ciertos círculos de la izquierda intelectual, de vuelta a los textos de Marx.

Entre estas revistas, seminarios y editoriales, hay divergencias, que reflejan más o menos las sensibilidades políticas de la “izquierda de la izquierda”, pero ayudan a crear espacios intelectuales donde Marx se encuentra en el corazón del debate político y teórico. Para comprender de qué manera este dispar conjunto influye más precisamente sobre el conocimiento de los propios textos de Marx, es decisiva la cuestión

líderes se incluyen a Jean Salem, Isabelle Garo y Stathis Kouvelakis, confronta los textos de Marx y las tradiciones marxistas cada semana del año académico sin disociar el rigor filológico del compromiso teórico y político; ver <www.marxau21.fr>. Próximamente aparecerá una compilación de obras basadas en este seminario, editada por la editorial La ville brûle.

8. Bensaïd (2007), Marx y Engels (2008).

de "cuál Marx" se puede leer en Francia. Evitaremos repetir lo que se ha discutido en otra parte (Ducange, 2010), pero debemos hacer hincapié en que hay un importante hiato entre la profusión de contribuciones y referencias a Marx y la disponibilidad y calidad de sus textos. Por ejemplo, aún cuando las teorías de Toni Negri resuenan ampliamente en la izquierda radical, el texto de los *Grundrisse*, sobre el que Negri ha publicado un largo comentario, se ha vuelto imposible de conseguir, a pesar del hecho de que anteriormente se lo podía hallar en dos ediciones rivales.

Para enfrentar este importante problema, Éditions Sociales (anteriormente vinculada al Partido Comunista) lanzó GEME (Grande Édition Marx Engels), con el objetivo de ofrecer al público francófono una edición sistemática de las obras de Marx y Engels, publicando nuevas traducciones basadas en las *Marx Engels Gesamtausgabe*, y poniendo online las antiguas traducciones, en el marco de un vasto programa de computarización patrocinado principalmente por la Maison des sciences de l'Homme de Burgundy y la Fondation Gabriel Péri. Hasta ahora solo ha aparecido un tomo del GEME (Marx, 2008), pero hay varios anunciados para 2010-2011[9]. Mientras tanto, la principal edición de Marx sigue siendo la dirigida por Maximilien Rubel (1905-1996) y publicada por Gallimard –una edición incompleta que ha sido criticada tanto por sus preferencias editoriales como por sus traducciones–. Esta edición disocia a Engels de Marx, considerando a Engels como el padre del marxismo y por consiguiente implicado en las posteriores alteraciones de la agenda marxiana[10]. Sin embargo, de conjunto, la disponibilidad de ciertos títulos provenientes del trabajo anterior de Éditions Sociales (que son hasta ahora los editores del mayor número de textos), junto con las reimpre-

9. Ver <www.gabrielperi.fr>.
10. Ver Ducange (2010).

siones puntuales por otras editoriales que hemos señalado, constituyen un conjunto notable, aunque no obstante, no llega al nivel de otros idiomas (al día de hoy, no hay un equivalente francés de las *Collected Works*).

Las nuevas traducciones, reflejando en parte el enfoque de las reconsideraciones de la actualidad –por ejemplo, la nueva traducción de los *Manuscritos de 1844* como también los comentarios sobre ellos– apuntan hacia una mayor investigación en el joven Marx y el concepto de alienación, ampliando una tradición comenzada por la Escuela de Frankfurt[11]. En el centro de ciertos proyectos ha aparecido nuevamente el concepto de ideología (Garo, 2009), mientras que otra vez se vuelve a cuestionar los escritos de Althusser[12]. El filósofo Lucien Séve, un antiguo crítico de Althusser, revisita su afinidad con Marx y su trayectoria política en una serie de libros, *Marx avec nous?*, el más reciente de los cuales se centra más específicamente en la dimensión antropológica de la agenda marxiana (Séve, 2009). Igualmente, deberíamos señalar aquí el renacer del interés en alternativas al marxismo en nombre de Marx, incluyendo varios estudios sobre el reformismo y el revisionismo de fines del siglo XIX (Jousse, 2007). Hay historiadores que están volviendo a tratar la contribución de Marx, como lo demuestra la traducción de varias obras inéditas de Eric Hobsbawm bajo el título de *Marx et l'Histoire* (2008). Además, están apareciendo evaluaciones críticas de tópicos que durante largo tiempo han sido de interés para los historiadores marxistas, como la historia del movimiento obrero y la Revolución Francesa (Mazauric, 2009). También deberíamos mencionar los estudios sobre las instituciones editoriales (políticas y no políticas), que han enmarcado a la construcción del marxismo en Francia, así como la atención dada a

11 Marx (2007); Renault (2008).

12 Ver especialmente Bourdin (2008).

los traductores y presentadores de Marx en Francia desde los comienzos. En esta época de rechazo generalizado al capitalismo, se están reeditando distintas popularizaciones[13].

Los ejemplos que damos aquí de ningún modo agotan el tema. Para completarlo, deberíamos, a su vez, detallar la inspiración marxista en las obras de los sociólogos contemporáneos (S. Bouquin, 2008; S. Béroud) y los debates con quienes están inspirados por P. Bourdieu; tendríamos que recordar de qué manera cierto enfoque en la ecología política está inspirado en Karl Marx; deberíamos llamar la atención sobre el fecundo intercambio de ideas entre el marxismo y las ciencias, etcétera. Es una rica variedad de trabajos cuyas múltiples dimensiones, cualesquiera sean sus incertidumbres o indefiniciones, aún así se enfrenta notablemente con el virulento antimarxismo de la década de 1980, que había hecho que leer a Marx fuera algo imposible.

De este modo, la investigación en Marx promete continuar. Sus escritos económicos reeditados, especialmente *El capital*, inspirarán seguramente la reflexión y abrirán nuevos espacios intelectuales en los departamentos universitarios de economía, que actualmente están dominados por un neoliberalismo casi hegemónico. En cuanto a la crisis política, puede incitar un retorno a los escritos de Marx en la secuencia 1848-1871. El supuesto "bonapartismo" del presidente Nicolás Sarkozy ya había alentado a los periodistas a referirse a las primeras frases del *18 Brumario*, aunque a un nivel más profundo ha habido ensayos tratando de decodificar la realidad política contemporánea a la luz de los análisis marxianos[14]. En 2011, las celebraciones y manifestaciones planeadas en torno a la

13. Ver la colección "Réception des marxismes", que apareció en *Cahiers d'histoire: Revue d'histoire critique* (2010-2011); también la reimpresión de C. Cafiero (2008) o los textos de Lafargue (2009).

14. Para una reapropiación de Marx hoy vía Rosa Luxemburgo, ver Muhlman (2010). Cfr. Barot (2010).

Comuna de 1871, no deberían olvidar a *La guerra civil en Francia* y las lecturas a las que este libro ha dado lugar. Por último, deberíamos señalar que los estudios poscoloniales y los estudios de género –relativamente nuevos en Francia, y frecuentemente estimulados por traducciones del inglés– se han insertado en el estrecho espacio entre la presencia ya tradicional del marxismo y la cambiante situación económica y política. Todo esto nos lleva a pensar que los debates sobre Marx distan de haber terminado.

Attali, J., *Karl Marx ou l'esprit du monde*, París, Fayard, 2005.

Barot, E., "Le Communisme n'est pas une Idée (Court état du marxisme en France)", en *Contretemps*, N° 87, 2010a.

Barot, E., *Marx et les deux visages de la Révolution*, París, La ville brûle, 2010b.

Bensaïd, D., *Les dépossédés: Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, París, La Fabrique, 2007.

Bouquin, S., ed., *Résistance au travail*, París, Syllepse, 2008.

Bourdin, J.C., *Althusser, une lectura de Marx*, París, PUF, 2008.

Cafiero, C., *Abrégé du Capital de Karl Marx*, París, Le Chien rouge, 2008.

Cusset, F., *Le grand cauchemar des années 1980*, París, La Découverte, 2009.

Ducange, J.N., "Editer Marx et Engels en France: mission impossible?", en *Revue Internationale des Livres et des Idées*, N° 16, París, 2010.

Garo, I., *L'idéologie ou la pensée embarquée*, París, La Fabrique, 2009.

Hobsbawm, E., *Marx et l'Histoire*, París, Demopolis, 2008.

Jousse, E., *Réviser le marxisme? D'Edouard Bernstein á Albert Thomas*, París, L'Harmattan, 2007.

Lafargue, P., *Paresse et Revolution*, París, Tallandier, 2009.

Löwy, M., Duménil, G. y Renault, E., *Lire Marx*, París, PUF, 2009.

Macherey, P., *Marx "1845": Les "théses" sur Feuerbach*, París, Éditions Amsterdam, 2008.

Marx, K. y Engels, F., *Inventer l'inconnu: Textes et correspondance autor de la Commune*, París, La Fabrique, 2008.

Marx, K., *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, París, Vrin, 2007.

Marx, K., *Critique du programme de Gotha*, París, Éditions sociales, 2008.

Marx, K., *Qu'est-ce que le Capitalisme?*, París, Demopolis, 2010.
Mattick, P., *Marx et Keynes*, París, Gallimard, 2010.
Mazauric, C., *L'Histoire de la Révolution Francaise et la pensée marxiste*, París, PUF, 2009.
Morin, E., *Pour et contre Marx*, París, Éditions du temps présent, 2010.
Muhlman, D., *Réconcilier marxisme et démocratie*, París, Seuil, 2010.
Renault, E., ed., *Lire les manuscrits de 1844*, París, PUF, 2008.
Séve, L., *L'Homme?*, París, La Dispute, 2009.

Marx en Alemania

Jan Hoff

En 2008-2009 la Sozialistisch-Demokratischer Studierendenverband (SDS: Liga Socialista Democrática de Estudiantes), que es la organización estudiantil de Die Linke ("La Izquierda"), lanzó una campaña a nivel nacional para organizar grupos de estudio de *El capital*. Esta campaña coincidió con el revivir del interés en el pensamiento de Karl Marx en su país natal. Poco después, la prensa informaba que habían aumentado las ventas del Tomo I de *El capital* debido a la actual crisis económica, pasando de unos pocos cientos en 2007 a varios miles en 2008. Esto se ha sumado a una larga tradición alemana de investigaciones de muy alto nivel sobre la crítica marxiana de la economía política.

Ingo Elbe ha investigado detalladamente los fundamentos teóricos de la actual investigación alemana en Marx[1], y Jan

1. Para mayores detalles, ver más adelante.

Hoff (2009) los ha puesto en el contexto de una investigación global sobre Marx. Un tema central del debate alemán sobre *El capital* es la teoría del valor, especialmente una interpretación llamada *monetäre Werttheorie* (teoría monetaria del valor). Muchos investigadores alemanes concuerdan en que a la teoría del valor en Marx se la puede interpretar como una crítica a las teorías del valor premonetarias. En consecuencia, suponen que hay una interrelación necesaria y específica entre el concepto del valor en Marx, su definición del trabajo abstracto y su teoría del dinero. Ya desde la década de 1970 hay ejemplos de la lectura de Marx a la luz de la *monetäre Werttheorie*, pero esta interpretación también prevalece en estudios más recientes[2]. Y en la joven generación de investigadores, muy pocos cuestionan esta interpretación de la teoría del valor marxiana.

Las diversas interpretaciones de la teoría del valor de Marx que presentaron los investigadores como Hans-Georg Backhaus y Helmuth Reichelt en las décadas de 1960 y 1970 o Michael Heinrich en la de 1990 configuran el punto de partida de los académicos más jóvenes para abordar el pensamiento de Marx. El vínculo entre las categorías del valor, la mercancía y el dinero es relevante para la interpretación de la teoría de la mercancía dinero en Marx. Durante la mencionada década de 1990, Heinrich había planteado un punto de vista crítico de la teoría marxiana del dinero como una mercancía. Ingo Stützle, un discípulo de Heinrich, más recientemente ha llamado la atención sobre este problema (2006). Según Stützle, Marx en su crítica de la economía política considera evidentemente al dinero como una mercancía. Pues en *El capital* afirma:

---

2. Heinrich (1999; 2004); Hoff (2004).

> Hemos visto que *la forma de dinero* no es más que el *reflejo*, adherido a una mercancía, de las relaciones entre todas las demás mercancías. Que el dinero es *mercancía*, pues, solo es un descubrimiento para quien parte de su figura consumada para analizarla posteriormente. El proceso de intercambio confiere a la mercancía que él transforma en dinero, no el *valor*, sino la *forma* específica de valor que la caracteriza (Marx, 1983: 110).

Stützle apoya la lectura, según la *monetäre Werttheorie*, de la relación entre el valor y el dinero, y afirma que la teoría marxiana del dinero mercancía choca con la realidad empírica del capitalismo de hoy en día, alegando que con la imposición del sistema de Bretton Woods y sus tipos de cambio fijos, el dinero dejó de ser una mercancía. Finalmente, Stützle aboga por una comprensión más profunda del método de Marx para enfrentar estos problemas. Posteriormente, intervinieron en esta discusión Dieter Wolf, Stephan Krüger y Ansgar Knolle-Grothusen (2008), en un libro donde defienden la teoría del dinero mercancía de Marx contra Heinrich y Stützle.

Un importante aspecto del debate alemán (en sus versiones occidental y oriental) ha sido el examen filológico exhaustivo de los textos marxianos. En este contexto, las MEGA2 (la segunda edición de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* [obras completas]) tienen una relevancia especial, pues incluyen extractos, notas y notas marginales de Marx, que nos permiten reconstruir el desarrollo completo de su economía política. Por ejemplo, el debate alemán actual sobre la teoría del valor no solo toma en cuenta las distinciones teóricas entre las diferentes versiones del capítulo 1 del Tomo I de *El capital*, sino también un texto llamado *Ergänzungen und Veränderungen zum ersten Band des "Kapital"* (suplementos y revisiones al primer tomo de *El capital*)[3]. Marx escribió este texto en 1871-1872 como una base para la reelaboración de su teoría del

3. *MEGA2 II.6* (1987: 1-54).

valor (y especialmente su análisis de la forma del valor) para la segunda edición alemana de *El capital*. Este texto marxiano esencial puede ser leído como un comentario agudo y esclarecedor sobre su propia teoría del valor. Fue publicado por primera vez en 1987 y todavía no ha sido traducido al inglés[4].

También se ha recomenzado la publicación de la edición de los *Marx-Engels Werke* (MEW), debido, en parte, al reciente crecimiento del interés en Marx y el marxismo. Además, algunas ediciones individuales de los escritos de Marx se han vendido bien. Las revistas de estudios sobre Marx más importantes en Alemania, *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung: Neue Folge* y *Marx-Engels-Jahrbuch*, se desempeñan como foros de discusión, principalmente para las investigaciones relacionadas con MEGA2. Los artículos en ambas publicaciones comprenden temas como la relación entre Marx y Engels, categoría del "capital en general", la teoría de la caída de la tasa de ganancia, el "comienzo" de la presentación dialéctica de Marx y la recepción por parte de él mismo de sus fuentes.

La tendencia más reciente de la investigación sobre Marx en Alemania se centra en la recepción de su teoría desde la década de 1960. Ingo Elbe (2008) explica cómo se hacía referencia en Alemania Occidental a Marx en los debates sobre la crítica de la economía política (especialmente en lo relativo a su teoría del valor y su concepción del objeto), sobre la teoría del estado y sobre la teoría de la revolución. Según Elbe, en la recepción y discusión de la teoría de Marx pueden distinguirse tres tendencias principales. La primera es la del marxismo "tradicional", a la que Elbe critica particularmente. Esta tendencia transformó al pensamiento de Marx en una *Weltanschauung* y en una teoría de la evolución de la naturaleza y la historia. Una segunda corriente, el marxismo occidental, que

4. Ni al castellano, N. del T.

se originó con Lukács y Korsch en la década de 1920. Elbe caracteriza al marxismo occidental como una teoría crítico-revolucionaria de la praxis social. La tercera corriente es la *neue Marx-Lektüre* [nueva lectura de Marx] que emergió en las décadas de 1960 y 1970, y que hoy todavía predomina entre los académicos alemanes occidentales. De acuerdo a Elbe, esta tendencia se caracteriza por las preguntas que plantea acerca de la crítica de la economía política de Marx. Y recurre a la teoría marxiana de las formas económicas, su teoría del fetichismo y de la mistificación. En consecuencia, se centra en la teoría de Marx sobre las formas que representa el trabajo abstracto y sobre estas dimensiones críticas de su pensamiento que apuntan a las cuestiones epistemológicas. Toma en cuenta el método expositivo de Marx y examina el modo en que se interrelacionan las distintas formas económicas en la totalidad de las categorías económicas. Esta nueva lectura de Marx identifica su enfoque como una teoría distintiva y excepcional que difiere en su método, objeto y epistemología, de la economía política clásica premarxiana y de la economía "moderna" posmarxiana.

Durante la década de 1990, Michael Heinrich (1999) publicó un importante estudio sobre la relación de Marx con la economía política clásica. En el mismo plantea que Marx había subestimado la diferencia teórica entre él y los clásicos, debido a que él mismo no había reconocido que su crítica de la economía política se hallaba en un "campo teórico" diferente, que iba más allá de los clásicos, no solo en sus conceptos teóricos sino también en sus premisas básicas. Asombrosamente, la tesis de Heinrich sobre la relación de Marx con los clásicos fue desechada (por la mayoría de sus colegas) o inmediatamente aceptada como un axioma (por sus discípulos), pero jamás ha sido discutida en la forma seria e intensa que merece.

Otro libro de Heinrich (2004) procura introducir a los lectores jóvenes en la crítica de la economía política. Está escrito desde el punto de vista de la *neue Marx-Lektüre*. Al

igual que Elbe y otros, Heinrich distingue drásticamente a la teoría de Marx, respecto del *Weltanschauungs-Marxism*. En una monografía más reciente (2008) , Heinrich comenta el comienzo del Tomo I de *El capital*, fijando su atención en el carácter paradójico del análisis que hacía Marx en 1867 de la forma del valor, basándose en el manuscrito de "autoesclarecimiento" mencionado anteriormente.

El filósofo Christian Iber (2005) ha planteado otra novedosa lectura de Marx, especialmente del Tomo I de *El capital*. A pesar de su papel como uno de los expertos en Hegel más conocidos en Alemania, Iber no interpreta a *El capital* desde el punto de vista del *Hegelmarxismus* [marxismo hegeliano], manifestado en las obras de Hans-Jürgen Krahl y otros. Para él, el proyecto marxiano consiste en la crítica de todo el campo de la economía política. El contexto teórico que comparte con Heinrich y muchos otros investigadores alemanes está permeado por la idea de una distinción fundamental entre Marx y el marxismo; o sea, la distinción entre considerar a Marx como un científico y filósofo y considerarlo como fundador de la *Weltanschauung* marxista.

Helmut Reichelt, quien perteneció a la primera generación de la *neue Marx-Lektüre* (un producto de las revueltas estudiantiles de la década de 1960), fue un discípulo de Horkheimer y Adorno. Ha resumido en un reciente libro (2008) su investigación de las últimas décadas. En su opinión, el objetivo inicial de la *neue Marx-Lektüre* era reconstruir el método marxiano. El tema principal de su obra más reciente fue el problema de la particular "objetividad" del valor, que debe ser considerado a la luz de una peculiar teoría de la "validez".

Otros autores también han contribuido a la interpretación de la crítica marxiana de la economía política. Dieter Wolf, quien ha criticado agudamente a la teoría de la "validez" de Reichelt, ha examinado el problema de la contradicción en la dialéctica (2002). Nadja Rakowitz ha criticado la lectura de Engels del comienzo de *El capital* (como lo ha hecho Christopher Arthur

en el debate en lengua inglesa)[5], y Gerhard Stapelfeldt ha puesto de relieve las diferencias entre Marx y los economistas políticos clásicos (2006). Wolfgang Ritz Haug (2006) y Michael Berger (2003) han proporcionado diversas introducciones a *El capital*. Sven Ellmer, en su obra, esboza una nueva interpretación de la teoría de la clase en Marx (2007).

Algunos jóvenes intérpretes de Marx abordan cuestiones políticas de una manera bastante indirecta, resaltando la crítica de Marx a ciertas formas de la teoría y la práctica socialistas. En una reciente monografía, Hendrik Wallat afirma que Marx aspiraba a criticar ciertos rasgos antiindividualistas del socialismo del siglo XIX (2009: 359 y ss.). El autor de la crítica de la economía política rechazaba al estatismo tanto como al anarquismo. Finalmente, Marx criticaba las continuaciones "socialistas" (inconscientes) de ciertas formas y principios ligados a la sociedad burguesa. De este modo, Wallat también aborda algunos rasgos de una sociedad socialista de acuerdo a Marx, aun cuando evita centrarse principalmente en movimientos políticos de hoy en día. El historiador berlinés Wolfgang Wippermann ha estudiado hace pocos años la historia del pensamiento marxista (2008). En su obra plantea la idea de las "cuatro vidas" de Karl Marx. La primera vida, su tiempo real de vida, que estuvo principalmente determinado por su intenso trabajo sobre *El capital* y por su actividad política revolucionaria. Luego de su muerte en 1883 sus ideas continúan existiendo como una especie de "segunda vida", porque fueron recogidas y parcialmente modificadas por el movimiento obrero de la II y III Internacionales. Pero Wippermann considera a este desarrollo bajo una luz particularmente crítica, es decir, como una deformación de la teoría original de Marx. Sin embargo, Marx también encabezó una "tercera vida" en los enfoques conceptuales de teóricos marxistas como Korsch,

5. Rakowitz (2000); Arthur (1996: 173-209).

Lukács y Gramsci. En su opinión, el más reciente renacimiento de las teorías de Marx podría representar una "cuarta vida", debido a que Marx merece ser nuevamente leído en el presente, no solo como economista, sino también como filósofo e historiador. Wippermann hace hincapié en el papel de las ideas de Marx en las recientes discusiones sobre la globalización, pero también señala la relevancia de las ideas de Marx en temas como el bonapartismo, el "despotismo asiático" o la crítica de la religión.

En definitiva, está claro que el reciente debate alemán sobre Marx (y especialmente sobre *El capital* de Marx) tiene fortalezas y debilidades. Sin embargo, sería inapropiado hablar de un "renacimiento de Marx", considerando que los textos de Marx siempre han sido estudiados con mucha atención. Dentro de esta tradición alemana del estudio e investigación sobre el pensamiento de Marx, los estudiosos más jóvenes ofrecen una perspectiva para el futuro. Esperemos que las discusiones alemanas se integren más profundamente en el debate internacional que se desarrolla actualmente.

REFERENCIAS

Arthur, Christopher, "Engels as Interpreter of Marx's Economics", en Arthur, Christopher, ed., *Engels Today: A Centenary Appreciation*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996.

Berger, Michael, *Karl Marx: "Das Kapital". Eine Einführung*, Ullstein, München, 2003.

Elbe, Ingo, *Marx im Westen. Die neue Marx-Lektüre in der Bundesrepublik seit 1965*, Berlín, Akademie Verlag, 2008.

Ellmers, Sven, *Die formanalytische Klassentheorie von Karl Marx. Ein Beitrag zur "neuen Marx-Lektüre"*, Duisburg, Universitätsverlag Rhein-Ruhr, 2007.

Haug, Wolfgang Fritz, *Neue Vorlesungen zur Einführung ins "Kapital"*, Hamburg, Argument, 2006.

Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, 1999.

Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2004.

Heinrich, Michael, *Wie das Marxsche Kapital lesen?*, Stuttgart, Schmetterling Verlag, 2008.

Hoff, Jan, *Kritik der klassischen politischen Ökonomie. Zur Rezeption der werttheoretischen Ansätze Ökonomischer Klassiker durch Karl Marx*, Köln, Papyrossa Verlag, 2004.

Hoff, Jan, *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965*, Berlín, Akademie Verlag, 2009.

Iber, Christian, *Grundzüge der Marxschen Kapitalismustheorie*, Berlín, Parerga-Verlag 2005.

Marx, K., *El capital,* Tomo I, México DF, Siglo XXI, 1983.

MEGA2 II.6, editado por J. Jungnickel, W. Focke, R. Hackers, B. Lietz, Berlin/GDR, Dietz Verlag, 1987, pp. 1-54.

Rakowitz, Nadja, *Einfache Warenproduktion. Ideal und Ideologie*, Freiburg, Ca Ira, 2000.

Reichelt, Helmut, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburg, VSA-Verlag, 2008.

Stapelfeldt, Gerhard, *Der Liberalismus. Die Gesellschaftstheorien von Smith, Ricardo und Marx*, Freiburg, Ca Ira, 2006.

Stützle, Ingo, "Die Frage nach der konstitutiven Relevanz der Geldware in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, en Hoff, Jan, Petrioli, Alexis, Stützle, Ingo y Wolf, Frieder Otto, eds., *Das Kapital neu lessen. Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, 2006, pp. 254-286.

Wallat, Hendrik, *Das Bewusstsein der Krise. Marx, Nietzsche und die Emanzipation des Nichtidentischen in der politischen Theorie*, Bielefeld, Transcript, 2009.

Wippermann, Wolfgang, *Der Wiedergänger. Die vier Leben des Karl Marx*, Wien, Kremayr & Scheriau, 2008.

Wolf, Dieter, *Der dialektische Widerspruch im Kapital*, Hamburg, VSA-Verlag, 2002.

Wolf, Dieter, Krüger, Stephan y Knolle-Grothusen, Ansgar, *Geldware, Geld und Währung. Grundlagen zur Lösung des Problems der Geldware*, Hamburg, Argument Verlag, 2008.

Marx en Italia[1]

Gianfranco Ragona

Durante los últimos 10 años, y como consecuencia de la edición histórico-crítica de las obras de Marx y Engels (*MEGA/2*), la *Marx-Renaissance* que ha tenido lugar en numerosos países de Europa ha llegado finalmente a Italia. Prueba de ello es el simposio internacional sobre el tema "La obra de Karl Marx, entre filología y filosofía", que fue organizado en Nápoles en el año 2004. El simposio constituyó además un relanzamiento de ese proceso, gracias a la atención que posteriormente recibieron las actas publicadas por Manifestolibri (Musto, 2005).

Unos años más tarde, en 2007, la misma casa editora, una de las más activas en este campo, difundió el libro *¿De Marx a Marx?* Esta obra es fruto de una jornada de estudios muy intensa, que tuvo lugar en Bérgamo el 18 de noviembre de

1. Traducción de Federico José Arena; corrección de Francisco T. Sobrino.

2005, en ocasión de la publicación de una *Historia de los marxismos en Italia* escrita por Cristina Corradi[2]. Gracias a esta obra, la *Marx-Renaissance* se ha transformado también en una *Marxismus-Renaissance*, puesto que en ella se analizan críticamente las contribuciones más antiguas, como las de Lucio Colletti, Galvano Della Volpe, Cesare Luporini, Piero Sraffa y Claudio Napoleoni. Debemos agregar que, con motivo del septuagésimo aniversario de la muerte de Antonio Gramsci, se llevaron a cabo numerosos congresos, acompañados de meritorias iniciativas editoriales, que contribuyeron a "redescubrir" los trabajos del marxista italiano más importante del siglo XX.

Toda esta actividad académica se desarrolla, sin embargo, en ausencia de una edición italiana completa de las obras de Marx y Engels. El proyecto que en el lejano 1972 comenzaran los Editori Riuniti, sobre el modelo de los *Werke* y enriquecido con la referencia a las *Obras Completas* publicadas en Londres, preveía inicialmente unos cincuenta tomos, pero fue de hecho interrumpido en 1990 cuando todavía faltaban dieciocho. Durante los comienzos del nuevo siglo, un grupo de trabajo universitario milanés tomó el relevo, apoyándose en los frutos de la investigación filológica que constituye la base de la nueva *MEGA*. Se organizó entonces el nuevo Comité Científico que tiene la tarea de retomar la edición en el punto donde se había detenido. Así en el año 2008, se publicó el tomo XXII (Marx y Engels, 2008). Otros tomos están ya listos, si bien no logran todavía ver la luz, debido a la escasez de recursos financieros con los que cuenta el proyecto.

Esta especie de renacimiento marxiano ha recibido solo indiferencia por parte de las formaciones políticas que se asocian, si bien de manera residual y, a veces, solo ritual, a Marx o al "marxismo". Tal como lo testimonian las recientes actas de los congresos de Rifondazione Comunista (Refundación Comu-

2. Corradi (2005); Bellofiore (2007).

nista), del Partito dei Comunisti Italiani (Partido de los Comunistas Italianos), de la nueva Sinistra Crítica (Izquierda Crítica) y de otras formaciones menores, no se ha podido todavía construir una política cultural que, acorde a las declaraciones oficiales sobre la necesidad de una nueva teoría que esté a la altura de los tiempos, asocie el compromiso con el estudio y el coraje de propuestas que traduzcan, en un programa, la aspiración al socialismo que se encuentra en la base de toda la obra de Marx, tanto la científica como la revolucionaria. Esporádicamente, algunas asociaciones culturales o centros de estudio vinculados con los partidos existentes intentan reavivar la exigencia de una reflexión[3], sin embargo reciben escasa atención por parte de los grupos dirigentes, más preocupados por su propia supervivencia y con ella, las de sus organizaciones.

En el país, por lo tanto, la discusión reciente ha quedado confinada en algunas aulas universitarias, en algunas salas de conferencias, más o menos académicas, o en las oficinas de alguna casa editora. A pesar de ello, el número de publicaciones que desde la mitad del último decenio ha invadido el mercado editorial ha sido prodigioso. Entre ellas algunas son de gran interés, y han logrado propiciar debates ulteriores e indicar nuevas líneas de investigación. Aquí podremos referirnos a ellas solo de manera resumida, llevando a cabo una drástica selección, claramente subjetiva[4].

Finelli publicó en el año 2004 un estudio que lleva un título elocuente y fascinante, *El parricidio que no fue*, en el que fructifican reflexiones y estudios que había desarrollado en los años precedentes, analizando la relación entre Hegel y

---

3. Por ejemplo, el Centro de Estudios Livio Maitan en Roma, promovió el libro editado por Cinzia Arruzza (2008).
4. Entre los trabajos más recientes señalo los de Petrucciani (2009); Fusaro (2009); Negri, Marazzi, Mezzadra, Virno et al. (2008). Ver, también, dos obras recientes del filósofo Constanzo Preve durante los últimos años (2004; 2007).

el joven Marx[5]. Llega así a un resultado en el que sobresale la centralidad de *El capital* bajo una óptica que no es para nada economicista. Asimismo, Finelli logra poner en evidencia el rol sustancialmente subalterno del joven Marx, incapaz de emanciparse realmente de su Maestro y llevar a cabo el pasaje del "idealismo" al "materialismo"; pasaje que, en cambio, bajo los ojos de tantos observadores posteriores representaría la clave del "marxismo del fundador". Finelli también se ha detenido a analizar la controvertida teoría de la subjetividad. El sujeto hegeliano se constituye plenamente en relación con el otro, mientras que para el joven Marx el sujeto mantiene una naturaleza organicista primordial. Tanto es así que, reflejando la concepción materialista de la historia (pero todavía en condiciones de contribuir decisivamente a la comprensión histórica de la evolución de las sociedades humanas), el sujeto que Marx acepta a este nivel de análisis prescinde completamente de la dimensión singular del ser humano. Lo que, según Finelli, daría lugar a una fecunda paradoja, a saber, que es precisamente la indiferencia respecto de la historia del individuo lo que habría permitido a Marx elaborar una teoría científica del capital, concebido como "el verdadero sujeto de la modernidad" que en su movimiento ignora y aplasta a los sujetos individuales[6]. Luego de la derrota de la revolución de 1848, la tentativa inicial del "parricidio" habría dejado su lugar a una relación madura con el filósofo de Stuttgart, favoreciendo el abandono de la anterior "metafísica del sujeto" (Finelli, 2004: 304). El Marx que critica a la economía política accede de este modo a un nuevo paradigma científico que, si bien se apoya sobre el criterio de verdad perteneciente al idealismo alemán

5. Finelli (2004). Ver del mismo autor *Astrazione e dialettica del romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx* (1987). Sobre el joven Marx ver también Cingoli (2005).

6. Finelli (2004: 12-13). Sobre el joven Marx, ver además Cingoli (2005: 12-13).

de Fichte y Hegel, se encuentra depurado de todo residuo metafísico. Trayendo a colación sus obras anteriores, Finelli lo define en términos de un "círculo epistemológico de lo presupuesto-puesto". Del mismo modo en que la verdad del concepto se hospeda, según Hegel, en el proceso dialéctico que implica la subsunción de toda la realidad bajo el concepto en cuestión, del mismo modo el capital, en cuanto sujeto principal de la modernidad, es una abstracción real pues se apropia de todos sus presupuestos externos y los transforma en sus propios productos. Finalmente, el autor parece sugerir que el marxismo político del siglo XX no se ha hecho eco de este abandono del "comunismo sin individuos" (Ibíd.: 305).

La espinosa cuestión del vínculo con la doctrina hegeliana[7], pero también los temas de la libertad y de la relación entre organicismo e individualismo en el pensamiento de Marx, han sido objeto de estudios posteriores, que poseen distintos grados de interés, originalidad y profundidad. Ernesto Screpanti, por ejemplo, recogiendo algunas sugerencias del marxismo analítico norteamericano, ha publicado un articulado estudio *en búsqueda de* un "comunismo libertario", una fórmula que parecería coincidir con una declinación radical –y, dicho sea de paso, para nada despreciable– de la democracia sustancial. Resulta sin embargo discutible que sea necesario basar esta perspectiva sobre la obra de Marx, a cuyas reflexiones, para lograr ajustarlas a ese objetivo, no solo se las divide (siguiendo la tradicional distinción althusseriana) entre el joven idealista y el científico social, sino que son ulteriormente subdividas. Sobre su método, Screpanti es ciertamente claro, aun cuando no logra disipar todas las dudas. En este sentido, Screpanti pretende fundar una inédita teoría de la liberación mediante

7. Sobre el tema, Roberto Fineschi ha ofrecido contribuciones importantes tanto sobre el plano filológico como sobre el plano interpretativo, ver en particular, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura* (2006).

una “reconstrucción selectiva”, basada en la convicción de que solo el “núcleo científico” del Marx crítico de la economía política es todavía vital. Por lo tanto, según el autor, deben eliminarse de su pensamiento todos “los elementos que sean incompatibles con ese núcleo” (Screpanti, 2007: 161); como por ejemplo el idealismo, el determinismo, la filosofía de la historia y las referencias a la moral, que se encuentran en las obras precientíficas. Sin embargo, cuando lo necesita, el mismo Screpanti recurre a estos elementos para apoyar algunas de sus argumentaciones.

Siempre con un enfoque filosófico, pero prestando atención a las consecuencias políticas, es decir, a las consecuencias que la acción puede producir en el mundo, Luca Basso ha sostenido la tesis según la cual no hay nada más alejado de Marx que cualquier tentación organicista. Prefiriendo el término “singularidad” en lugar del “individualidad” y utilizando argumentos extraídos de las primeras obras hasta los *Grundrisse*, Basso pretende mostrar que bajo la perspectiva marxiana no hay ni holismo ni ningún tipo de individualismo atomístico, sino más bien un intento de “co-implicación” de los diferentes elementos. Basso subraya que las reflexiones marxianas no proceden de manera rígidamente rectilínea, pero que tampoco los agregados y los cambios de perspectiva que el autor identifica, justifican a la célebre hipótesis de la fractura epistemológica. Por el contrario, Basso traza un hilo de continuidad en esas obras, a saber, la tendencia fundamental hacia la realización del individuo en la comunidad (2008).

Entre los análisis más estimulantes ofrecidos por estudiosos italianos, merece atención la perspectiva del economista Bellofiore. Este ha centrado en el debate sobre Marx el tema del trabajo vivo, es decir, el concepto de explotación. Este es un término que si bien posee connotaciones éticas, Marx nunca lo usa en un sentido moral o, peor, moralista. Bellofiore recupera el aporte intelectual de Marx como una ciencia social integral, y pone el acento en la tesis de la “constitución *monetaria*

del dominio capitalista sobre el trabajo *vivo*, y de la lucha de clases, sobre todo, *en el corazón de la producción*"[8]. El proceso de valorización del capital, bajo esta óptica, no se refiere exclusivamente a la esfera de la producción, ya que se analiza el trabajo vivo en los dos momentos esenciales que involucran al mercado: primero, la compra de la fuerza de trabajo y, luego, la creación de la plusvalía. Aunque es sin dudas central y decisiva la forma en que los capitalistas decidan finalmente usar en concreto esa especial mercancía que es el trabajo. Se trata de una observación importante, puesto que es precisamente a este nivel que entra en juego el dominio capitalista sobre el proceso de trabajo y, además, la posibilidad de la valorización depende en última instancia de la lucha de clases y del grado de cooperación que haya sido alcanzado, es decir, de la participación o de la subordinación de los trabajadores[9]. Es bajo esta propuesta interpretativa que aparece finalmente el cuerpo vivo de Marx, el Marx político, que solo como convidado de piedra se había dejado ver en la vorágine de iniciativas, en los millares de páginas de comentarios y en las mesas de los simposios sobre el autor del *Manifiesto Comunista*.

El que ha sido llamado "Marx político", hoy ciertamente descuidado, no puede ser opuesto al economista, al filósofo o al sociólogo. Pero es cierto que muchos de los elementos subrayados en el debate italiano son imprescindibles para cualquier análisis serio. Elementos tales como el carácter fundamentalmente inacabado e incluso contradictorio de una reflexión que es sin embargo extraordinaria en virtud de su profundidad y alcance, la importancia de su análisis económico, su relación problemática con la filosofía de su época,

---

8. Bellofiore, "Quelli del lavoro vivo" en Bellofiore (2007: 199; nota 2). Son de señalar también los trabajos publicados en el volumen editado por el mismo Bellofiore (1998).

9. Bellofiore (Ibíd.).

entre otros. Pero en efecto, la dimensión ético política parece ser el *pendant* decisivo de ese pensamiento crítico, fundamentalmente orientado hacia, y unificado por, la aspiración a la emancipación de los explotados bajo el capitalismo. Si se lo depura de la política, uno de los pensadores más potentes del socialismo moderno corre el riesgo, en el mejor de los casos, de verse reducido a mero objeto de las especulaciones interminables de una especie de "marxismo de cátedra"; o, en el peor de los casos, de verse transformado en un clásico, meritorio pero muerto; fallecido quizás un poco después de 1883, pero sin dudas enterrado.

El "marxólogo" francés Maximilien Rubel declaró poco antes de morir que las ideas pueden cambiar solo otras ideas, pero agregó que "cuando las ideas cambian, atestiguan la existencia de hombres nuevos. A través de la lectura crítica y seria de Marx, es posible construirse hoy una imagen real del mundo actual, y esta es la condición esencial para poder transformarlo" (Abensour y Janover, 2008: 138). Tres lustros más tarde, el camino hacia el cambio aparece todavía largo y lleno de obstáculos, pero hay quienes, incluso en Italia, un país en declive tanto bajo el perfil social como el intelectual y moral, están decididos a recorrerlo con obstinación.

Abensour, Miguel y Janover, Louis, comps., *Maximilien Rubel. Pour redécouvrir Marx*, París, Sens & Tonka, 2008.

Arruzza, Cinzia, ed., *Pensare con Marx. Ripensare Marx. Teorie per il nostro tempo*, Roma, Edizioni Alegre, 2008.

Basso, L., *Socialitá e isolamento: la singolaritá in Marx*, Roma, Carocci, 2008.

Bellofiore, R., *Marxian Economics. A Centenary Appraisal*, 2 tomos, Londres/Nueva York, Macmillan/St. Martin's Press, 1998.

Bellofiore, Riccardo, ed., *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, Roma, Manifestolibri, 2007.

Cingoli, Mario, *Il giovane Marx. I (1842-1843)*, Milán, Unicopli, 2005.

Corradi, C., *Storia dei marxismi in Italia*, Roma, Manifestolibri, 2005.

Finelli, R., *Astrazione e dialettica del romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*, Roma, Bulzoni, 1987.

Finelli, R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Turín, Bollati Boringhieri, 2004.

Fineschi, Roberto, *Marx e Hegel. Contributi a una rilettura*, Roma, Carocci, 2006.

Fusaro, Diego, *Bentornato Marx, Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Milán, Bompiani, 2009.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Opere complete. XXII. Luglio 1870-ottobre 1871*, edición de Marco Vanzulli, Nápoles/Roma, La Cittá del Sole/Editori Riuniti, 2008.

Musto, Marcello, ed., *Sulle tracce di un fantasma. L'opera de Karl Marx tra filología e filosofía*, Roma, Manifestolibri, 2005.

Negri, Antonio, Marazzi, Christian, Mezzadra, Sandro, Virno, et al., *Lessico marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008.

Petrucciani, Stefano, *Marx*, Roma, Carocci, 2009.
Preve, Constanzo, *Marx inattuale, ereditá e prospectiva*, Turín, Bollati Boringhieri, 2004.
Preve, Constanzo, *Ripensare Marx. Filosofia, idealismo, materialismo*, Potenza, Ermes, 2007.
Screpanti, E., *Comunismo libertario. Marx, Engels e l'economia politica della liberazione*, Roma, Manifestolibri, 2007.

Marx en Rusia

Vesa Oittinen

Por razones fácilmente comprensibles, cuando hablamos sobre la recepción de las ideas de Marx luego del proceso de 1989-1991, Rusia se halla en una situación especial. Durante el período soviético, Marx era uno de los principales íconos de la ideología oficial del Estado (el marxismo-leninismo), y aunque en la práctica el papel de Lenin era mucho más destacado que el de Marx, el hecho era que casi todos los ciudadanos soviéticos habían adoptado algo de Marx y de sus principales ideas. En este sentido, la mayoría de los miembros de la elite política y científica de Rusia en nuestros días son "ex marxistas". Una figura como Alexander Yakovlev (1923-2005), "el padrino de la perestroika", a quien Gorbachov nombró en el Politburó como el miembro responsable para la ideología marxista-leninista en 1987, pero que unos pocos años después se convirtió en un fervoroso adherente a la política económica neoliberal, no es en absoluto una excepción entre las gene-

raciones mayores o de mediana edad de la actual dirigencia rusa. Más aún, la forma en que la aparentemente todopoderosa ideología marxista-leninista se evaporó silenciosamente luego del resquebrajamiento de la Unión Soviética, como si jamás hubiera existido, fue uno de los rasgos más asombrosos del cambio político que daría a luz a una nueva Rusia.

La interpretación sobre el clima intelectual de la Unión Soviética que prevalecía en Occidente era el de una dicotomía bastante simple: por un lado, un culto ideológico de labios para afuera a Marx y a Lenin y, por el otro, los disidentes críticos. La realidad soviética, sin embargo, era mucho más complicada. Hasta cierto grado, se permitía el pensamiento no marxista: un buen ejemplo es el caso de Alexei Losev, un adherente al idealismo religioso ruso de *fin-de-siécle,* quien luego de una sentencia de una corta estadía en un campo de trabajo en la década de 1930 pudo trabajar casi ininterrumpidamente durante el resto de su vida sobre la historia de la estética antigua. Por el contrario, quienes tomaban seriamente a Marx (es decir, no ideológicamente) hallaban muchas dificultades. El marxista "crítico" más importante del último período soviético, Evald Ilyenkov, se suicidó en 1974 luego de haber sido acosado durante décadas por los funcionarios del partido. Ilyenkov había sido la figura central del "renacimiento de Marx" en la filosofía soviética de la década de 1960, un fenómeno paralelo al redescubrimiento de Marx en Occidente en la misma época, pero que obviamente no fue muy influido por este. En esta corriente se incluyen Merab Mamardashvili, quien en 1968 publicó en la principal revista filosófica del país, *Voprosi Filosofii*, un artículo muy discutido sobre el análisis de la consciencia en las obras de Marx, y Alexander Zinoviev, cuya disertación[1] sobre el método de

1. O sea, la llamada "*kandidatskaya dissertatsiya*", que equivale aproximadamente a la tesis doctoral en Occidente.

elevarse desde lo abstracto hacia lo concreto en *El capital* de Marx[2] había sido escrita ya en 1954, apenas un año después de la muerte de Stalin. Aunque este trabajo solo circuló en algunas copias hectografiadas, tuvo un gran impacto, y abrió el camino para la que quizá fue la más importante publicación de este temprano "renacimiento de Marx" soviético, *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en* El capital *de Marx*, de Ilyenkov (1960)[3]. Este libro ganó el destacado Premio Chernichevsky, lo que fue todo un acontecimiento, y alimentó las esperanzas de una renovación del pensamiento marxista en la Unión Soviética. Sin embargo, estas expectativas no se concretaron. El advenimiento del régimen de Brezhnev a fines de la década del sesenta (en una época que luego sería llamada la "era del estancamiento") creó una atmósfera hostil al pensamiento crítico e innovador y condujo a un reforzamiento del control ideológico de la sociedad. Los filósofos soviéticos que en la primera mitad de esa década todavía estaban vivamente interesados en Marx se retiraron a los ámbitos privados y no oficiales. Mamardashvili, aunque posteriormente tuvo buenos contactos con marxistas occidentales como Althusser, desarrolló su propia filosofía, altamente original y distintiva, mientras que Zinoviev se concentró en la lógica formal y al poco tiempo emigró. La frustración y la decepción con respecto a las posibilidades del marxismo caracterizaron a las décadas soviéticas de 1970 y 1980. Gorbachov lamentó, y no le faltaba razón, a comienzos de la perestroika, que durante las últimas décadas, en la Unión Soviética la teoría social marxista no se había desarrollado en absoluto. Sobre todo, en el análisis de la propia sociedad soviética, no se había utilizado el marxismo

2. Zinoviev (1954); publicado en forma de libro por el Instituto de Filosofía de la Academia Rusa de Ciencias en 2002.

3. En 1997 apareció una nueva edición, incluyendo los pasajes eliminados de la primera versión por el editor (Moscú, ROSSPEN, 464 pp.).

y, de este modo, fue fácil para los “reformistas” de la era de Yeltsin descartar a Marx como un pensador completamente inadecuado para las sociedades modernas.

Aunque en la nueva Rusia de principios de la década de 1990 la renuncia al pensamiento de Marx era casi total, los centenares de cátedras de Marxismo-Leninismo en las universidades, de la noche a la mañana fueron rebautizadas, en una forma característica del régimen, cátedras de “culturología” para que esos profesores pudieran seguir en sus empleos. No obstante, pronto surgieron algunas tendencias de investigación independiente y crítica sobre Marx[4]. Sobre todo, se pudo salvar de la catástrofe al proyecto editor de MEGA, y este proyecto continuó de una nueva forma bajo las circunstancias alteradas[5]. Pero aunque varios investigadores rusos sobre Marx –como Georgii Bagaturiya e Irina Antonova– continúan su trabajo en el nuevo proyecto de MEGA, su influencia en la atmósfera académica o intelectual en general del país, es muy limitada.

Lo mismo puede decirse de académicos marxistas como Viktor Vaziulin, de la universidad moscovita de Lomonosov, quien ha construido toda una escuela de la interpretación de Marx, la denominada “escuela lógico-histórica”. A primera vista, Vaziulin parece continuar la tradición de Ilyenkov de hacer hincapié en la importancia de estudiar el método de *El capital*, pero, en realidad, tiene un proyecto más ambicioso, al considerar a la “lógica” de la *chef-d´oeuvre* de Marx como una clave para la totalidad de la historia mundial. La escuela de Vaziulin no tiene muchos seguidores en la misma Rusia, pero florece en la Universidad de Creta, donde enseñan algunos de

4. Ver, por ejemplo, Levant (2008), un informe sobre la forma en que se combinan los fragmentos del pasado soviético y los intentos de construir nuevas formas del marxismo en la Rusia de hoy.

5. Para detalles sobre la reorganización del proyecto editor de MEGA, ver, por ejemplo, Jürgen Rojahn, *Publishing Marx and Engels after 1989: The Fate of the MEGA*, en <www.iisg.nl/imes/documents/mega-e98.pdf>.

sus discípulos griegos[6]. Otro notable especialista en Marx de nuestra época es Andrei Ballaev, quien en 2004 publicó una serie de ensayos "marxológicos": *Chitaia Marksa* (Leyendo a Marx, 2004). Este libro consiste en un análisis de las obras del joven Marx, especialmente su recepción de los textos de Stirner a mediados de la década de 1840, y de su concepto de la ideología. Según Ballaev, la influencia de Stirner sobre Marx es mayor de la que generalmente se supone.

Un intento más importante de renovar los estudios sobre Marx es el del grupo que rodea al profesor de economía de Moscú, Alexander Buzgalin. Desde la desaparición de la Unión Soviética, Buzgalin ha sido un protagonista activo de la política de izquierda y la crítica a la globalización. Es uno de los fundadores de la revista *Alternativy*, publicada desde 1991. El movimiento que rodea a la revista es uno de los proyectos más serios de la izquierda moderna en la Rusia actual, en marcado contraste con el Partido Comunista de Rusia, dirigido por Gennadi Ziugánov, que de hecho no es un partido marxista en absoluto, sino más bien un movimiento "social-patriótico"[7]. En

---

6. Para más información, ver la página web de los "Vaziulinianos", <www.ilhs.tuc.gr/en/index.htm>. Las principales obras de Vaziulin son: *Logika "Kapitala" Karla Marksa* (1968; segunda edición en 2002) y *Logika istorii* (1988; revisión editorial en 2005). Entre sus discípulos griegos, que han publicado en su mayor parte en griego, están Dimitrios Patelis y P. Pavlidis.

7. Si bien este no sería el lugar para analizar la ideología del partido de Ziugánov (Partido Comunista de la Federación Rusa, PCFR) en profundidad, basta decir que de hecho ha reemplazado el marxismo-leninismo del viejo PCUS con una cosmovisión geopolítica no muy diferente de las teorías de Samuel Huntington sobre el choque de las civilizaciones. En este contexto, ya no se considera al socialismo como una alternativa universal al capitalismo, sino más bien como una solución adecuada especialmente para las circunstancias geopolíticas de Rusia. Por consiguiente, no se aprecia a los líderes bolcheviques y a Lenin como protagonistas de un movimiento internacional obrero y socialista, sino como "grandes figuras" del pasado ruso. Obviamente, en el panteón nacionalista de los ziuganovistas, un "extranjero" como Marx tiene dificultades en hallar un lugar. Algunos ensayistas han comparado al PCFR con

los últimos años, el grupo *Alternativy* ha comenzado a autorreferenciarse como representante de la "escuela postsoviética del marxismo crítico"[8] y considera que su misión es adaptar la teoría y la metodología de Marx y aplicar el análisis marxiano del capitalismo en las circunstancias presentes, caracterizadas por la restauración del capitalismo en Rusia y el nuevo tipo de problemas globales[9]. Aunque el grupo de Buzgalin pueda ser el fenómeno individual más importante en el caleidoscopio del marxismo ruso postsoviético, se ha criticado algunos de sus puntos de vista como demasiado abstractos o hasta como formulaciones declamatorias típicas de la antigua actitud espiritual soviética (como la vacía afirmación de que la "creatividad", o el esfuerzo por cambiar al mundo, de acuerdo a las leyes de la Verdad, la Belleza y el Bien, es una propiedad de la especie humana [*Gattungseigenschaft*][10]. El grupo Buzgalin nos es la única asociación orientada hacia Marx en la Rusia de hoy. Por ejemplo, Boris Kagarlitsky, director del Instituto de la Globalización y los Movimientos Sociales, en Moscú, además de varios estudios marxistas, ha publicado una Introducción al Pensamiento de Marx en 2005[11]. También cabe señalar a otro

movimientos populistas como el peronismo argentino. Para un análisis más detallado de su ideología, ver mi artículo, "Ein populistischer Zwitter" (1995: 946-956).

8. La Fundación Rosa Luxemburgo ha publicado una traducción alemana de su manifiesto. Ver Buzgalin y Kolganov (2007: 200).
9. Los temas son posteriormente desarrollados en varios libros editados por A. V. Buzgalin. Los más recientes son: *Marksizm: Alternativy XX veka* (2009), y (junto con A.I. Kolganov) *Predeli capitala: metodologiya i ontologyia* (2009).
10. Para un análisis exhaustivo de los autores del grupo Buzgalin/Kolganov, ver Günter Mayer y Wolfgang Kütler (2007: 740-763). Hasta donde sabemos, los miembros del grupo Buzgalin no han respondido a la crítica de Mayer y Kütler.
11. Kagarlitskii (2005). La dirección de la web del instituto de Kagarlitsky es <http://www.igso.ru>.

movimiento: el de los seguidores del legado teórico de Evald Ilyenkov, que organizan "Lecturas de Ilyenkov" anuales, donde a menudo se presentan más de cien ensayos[12].

Uno de los marxistas postsoviéticos en Rusia más interesantes en la actualidad es Vadim Mezhuev (n. en 1933), un teórico de la cultura, que tiene algunos contactos con el grupo Buzgalin, pero trabaja en el Instituto de Filosofía de la Academia Rusa de Ciencias. En 2007, publicó un libro polémico: *Marx protiv marksizma* (Marx contra el marxismo), en el que reprochaba a la ciencia y la filosofía soviéticas por no haber reconocido en absoluto qué clase de pensador era realmente Marx. Paso a paso, Mezhuev trató de deconstruir los clichés ideológicos de las interpretaciones soviéticas, como el de la empedernida tesis de que Marx debía haber seguido en todos sus análisis el esquema de las cuatro o posiblemente cinco formaciones económicas.

De acuerdo a Mezhuev, el concepto del socialismo en Marx no tiene nada que ver con el "socialismo real" de la era soviética, sino que se refiere al "reino de la libertad", más allá de la formación económica (es decir, la producción material) y consiste entonces en la riqueza despojada de su "limitada forma burguesa", como Marx escribió en forma célebre en los *Grundrisse*. Mezhuev parece pensar que sobre la base de esta interpretación podría crearse una teoría marxista de la cultura[13].

---

12. Ver, por ejemplo, la web auspiciada por el Prof. Andrey Maidansky, en <www.caute.net.ru/ilyenkov/eng/index.htm>. Uno de los más prominentes ilyenkovianos es el profesor Sergei Mareev, de Moscú, quien recientemente publicó un libro: *Iz istorii sovetskogo marxisma. Lukach-Vygotsky-Ilyenkov* (2008), tratando de mostrar que en la época soviética había existido una corriente subterránea del marxismo creativo en la filosofía. Posteriormente, ha habido discusiones entre los ilyenkovianos, que aparentemente se están dividiendo en dos campos. Para una mayor información sobre Ilyenkov y su lugar en la filosofía soviética, ver Levant y Oittinen (2014).

13. Vadim Mezhuev (2007). Por supuesto, el intento de Mezhuev por distinguir entre la producción alienada en la esfera de la "formación económica" y la producción cultural no alienada se vuelve problemático si se lo

Otra importante publicación que intenta deconstruir la interpretación de Marx en la era soviética es *Marksizm i utopizm* (2003) de Teodor Oizerman. Oizerman, nacido en 1914 pero aún en actividad, era en el período soviético un notable experto en la filosofía de Marx. Sus libros sobre el tema, especialmente *Formirovanie filosofii marksizma* (Moscú, 1963, 2° ed. 1977)[14] fueron probablemente los mejores análisis del pensamiento filosófico de Marx que pudo ofrecer la literatura soviética. Sin embargo, cargaban con el peso de los clichés ideológicos acostumbrados y, de este modo, luego de la desaparición de la URSS, Oizerman decidió publicar una crítica del marxismo soviético que al mismo tiempo era una autocrítica. Su análisis del retrato soviético sobre-ideologizado de Marx, es en muchos aspectos similar al de Mezhuev, pero es más sistemático, pasando escrupulosamente a través de todas las pretensiones del *Diamat* y el *Histmat* [materialismo dialéctico e histórico] de interpretar las ideas de Marx (como la famosa metáfora de "la base y la superestructura") y comparándolas con las auténticas formulaciones de Marx. Es muy interesante comprobar que el Marx que permanece después de que se le han despojado todos los agregados ideológicos, para Oizerman es esencialmente el Marx de los *Grundrisse*, cuyo mensaje humanista no consistía en ninguna profecía

---

aplica en una forma muy estricta, y conduce a una especie de dualismo kantiano, donde el "reino de la libertad" se desliza hacia lo transcendente. Hemos analizado la concepción de Mezhuev en una reseña en *Voprosi Filosofii* (2009: 176-79) y la revista filosófica *Logos* ha publicado en 2011 un número temático sobre Mezhuev y su interpretación de Marx, editado por Andrei Maidansky; ver <http://www.intelros.ru/readroom/logos/logos-2-81-2011>. La revista estadounidense *Russian Studies in Philosophy* ha publicado en 2012 un número especial de "Estudios sobre Karl Marx", que contiene, además de la introducción de la directora Marina Bykova, traducciones del ruso de los artículos de Mezhuev, Maidansky y Dlugach (2012: 2).

14. Traducción alemana: *Die Entstehung der marxistischen Philosophie* (1965); traducción inglesa: *The Making of the Marxist Philosophy* (1981).

de una futura sociedad comunista, sino en la idea del hombre como la “principal fuerza productiva”[15]. Tanto Oizerman como Mezhuev conciben de este modo los fundamentos de un futuro humanismo marxista en los *Grundrisse*, lo que en sí representa un cambio notable en la multifacética historia de las interpretaciones rusas y soviéticas de Marx. Aunque las nuevas recepciones de Marx en Rusia todavía son fragmentarias y dispares, no hay duda alguna de que Rusia tiene el potencial de convertirse en uno de los centros importantes de nuevas investigaciones sobre Marx e interpretaciones del marxismo. Sin embargo, para que esto suceda, hará falta una gran capacidad para confrontar de manera crítica toda la inmensa herencia del marxismo soviético, o sea, una “deconstrucción” de las tradiciones del *Diamat* y el *Histmat*.

15. Oizerman (2003: 193 y 595). Marx habla del hombre como el *Hauptproduktivkraft*, como por ejemplo en los *Grundrisse* (1972).

REFERENCIAS

Ballaev, A., *Chitaia Marksa*, Moscú, Praksis, 2004.

Buzgalin, A. *Marksizm: Alternativy XX veka (debati postsovetskoi i shkoli kritischeskogo marksizma)*, Moscú, URSS ed., 2009.

Buzgalin, A., y Kolganov, A.I., *Postsowjetischer Marxismus in Russland: Antworten auf die Herausforderungen des XXI Jahrhunderts. Thesen zur Formierung einer wissenschaftlichen Schule*, Berlín, Rosa Luxemburg Foundation, 2007.

Buzgalin, A. y Kolganov, A.I., *Predeli capitala: metodologiya i ontologyia*, Moscú, Kulturnaya revoliutsiya, 2009.

Ilyenkov, E.V., *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo v "Kapitale" Marksa*, Moscú, ROSSPEN, 1997.

Kagarlitskii, B.Y., *Marksizm, ne rekomendovano dlia obucheniia,* Moscú, Algoritm, 2005.

Levant, Alex, *La Unión Soviética en ruinas,* Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller, 2008.

Levant, Alex y Oittinen, Vesa, eds., *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism,* Brill, 2014.

Mareev, Sergei, *Iz istorii sovetskogo marxisma. Lukach-Vygotsky-Ilyenkov*, Moscú, Kulturnaya revoliutsya, 2008.

Marx, Karl, *Grundrisse*, Berlín, Dietz, 1972.

Mayer, Günter y Kütler, Wolfgang, "Postsowjestische Marxisten in Russland", en *UTOPIE Kreativ*, Nº 201/202, julio-agosto, 2007.

Mezhuev, Vadim, *Marks protiv marksizma*, Moscú, Kulturnaya revoliutsya, 2007.

Oittinen, Vesa, "Ein populistischer Zwitter. Russlands KP zwischen Leninismus und staatpatriotismus", en *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Nº 8, 1995.

Oizerman, I., *Marksizm i utopizm*, Moscú, Progress, 2003.

Vaziulin, V., *Logika "Kapitala" Karla Marksa*, Moscú, izd. MGU, 2002 (1968).

Vaziulin, V., *Logika istorii*, Moscú, izd. MGU, 2005 (1988).

Zinoviev, A.A., *Voskhozhdenie ot abstraktnogo k konkretnomu (na materiale "Kapitala" K. Marksa),* Moscú, Instituto de Filosofía de la Academia Rusa de Ciencias, 2002.

Marx en China[1]

Xu Changfu

Para esbozar en este artículo la recepción de Marx en China, en el siglo XXI, distinguiremos a "Marx" del "marxismo", aunque por supuesto, ambos términos están relacionados. Desde 2000 a 2012, en la literatura académica china, se han publicado por lo menos 480 libros, 1.300 disertaciones y tesis de doctorado y 62.836 artículos de periódicos con la palabra "Marx" en sus títulos[2]. Además, en el mismo período, hay una cantidad mucho mayor de literatura de propaganda polí-

1. La versión inglesa de este artículo ha sido revisada y corregida por Stephen Ney (N. del T.).
2. Los datos bibliográficos sobre libros y disertaciones provienen del sistema de búsqueda por catálogo de la Biblioteca Nacional de China, <www.ncl.gov.cn>, y los datos sobre artículos periodísticos provienen del sistema de búsqueda por catálogo del Database Integrado de Fuentes del Saber de China, <www.cnki.net>.

tica que involucra al marxismo. Estos números arrojan alguna luz sobre la recepción de Marx en la China de hoy, pero ningún texto con una extensión como la de este ensayo, podría cubrir toda esa producción literaria.

En la actualidad, todavía hay unos pocos países autodenominados socialistas, de los cuales China es el más grande. Desde 1949, China ha sido gobernada por un Partido Comunista que considera al marxismo como la ideología oficial del Estado, y planifica y regula discursos sobre marxismo por medio de sus instituciones oficiales. China tiene una población de 1.300 millones de habitantes, y el Partido Comunista de China (PCC) tiene más de 80 millones de miembros. El marxismo expuesto más recientemente por el Partido es el único marxismo políticamente aceptable, y es propagandizado, justificado y aplicado por los medios oficiales de comunicación, como también por los sistemas educativos, científicos y culturales del país, llegando así a ser muy conocido por las masas. El Partido puede tolerar diferentes interpretaciones del marxismo, pero solo si no entran en conflicto con la interpretación partidaria. De modo que si se quiere conocer lo que piensa el pueblo chino actual sobre Marx, no se puede ignorar las opiniones del Partido; por el contrario, deben tomarse dichas opiniones como un marco de referencia para posicionar y observar otras opiniones.

Por consiguiente, en este artículo dividiremos la recepción de Marx en la China del siglo XXI en tres categorías principales, de acuerdo a la influencia social o la magnitud de su impacto en la sociedad: en primer lugar, las opiniones del Partido; en segundo lugar, las opiniones aprobadas por el Partido; y, en tercer lugar, las opiniones personales de intelectuales y académicos toleradas por el Partido. Sin embargo, las transiciones entre ellas no son drásticas, sino graduales, debido a que no solo estas categorías tienen un fundamento ideológico común, sino que también los académicos en China habitualmente deben evidenciar su conformidad con el discurso del Partido cuando ellos articulan sus opiniones personales.

En cuanto a la primera categoría, el Secretario General del PCC tiene la autoridad para anunciar las opiniones del Partido. El 8 de noviembre de 2012, en el XVIII Congreso Nacional del PCC, Hu Jintao dijo en su informe político:

> La más importante conquista en nuestros esfuerzos en los últimos diez años es que hemos formado una Perspectiva Científica sobre el Desarrollo y la hemos puesto en la práctica siguiendo la guía del marxismo-leninismo, el pensamiento de Mao Zedong, la teoría de Deng Xiaoping y el importante pensamiento de la Triple Representatividad, y haciendo audaces innovaciones teóricas basándonos en las prácticas y desarrollando nuevas ideas y puntos de vista estrechamente interrelacionados sobre el sostenimiento y la construcción del socialismo con características chinas. La Perspectiva Científica sobre el Desarrollo fue creada integrando el marxismo con la realidad de la China contemporánea y con los rasgos fundamentales de nuestra época, y encarna plenamente la cosmovisión y la metodología marxistas para el desarrollo. Esta teoría proporciona nuevas respuestas científicas para las principales cuestiones sobre qué tipo de desarrollo debería llevar a cabo China en un nuevo ambiente y de qué manera debería lograrlo. Representa un nuevo nivel de nuestra comprensión de las leyes del socialismo con características chinas y se extiende a un nuevo ámbito en el desarrollo del marxismo en la China contemporánea[3].

Entre los principales elementos de la Perspectiva Científica sobre el Desarrollo se incluyen: (1) asumir el desarrollo económico como la tarea central; (2) fortalecer a China desarrollando la ciencia y la educación, formando personal competente y buscando lograr un desarrollo sostenible; (3) insistir en tener en cuenta primero a las personas y promover el desarrollo polifacético de la persona; (4) promover el progreso económico, político, cultural, social y ecológico, asegurando el progreso coordinado en todas las áreas y equili-

---

3. Ver <http://wenku.baidu.com/view/78b19906f12d2af90242e652.html> pp. 7-8.

brando las relaciones de producción con las fuerzas productivas como también la superestructura con la base económica; (5) adoptar un enfoque integral hacia nuestro trabajo, relacionando la reforma, el desarrollo y la estabilidad; (6) apoyar a la dirección del Partido y al socialismo con características chinas para completar la construcción de una sociedad moderadamente próspera en todos los aspectos (Ibíd.: 7 y 14). Por consiguiente, en la esfera económica, las principales tareas son, en el plano doméstico, mejorar la economía socialista de mercado, cambiar el modelo de crecimiento y desarrollar la economía pública y la no pública; e internacionalmente, promover el libre comercio y la inversión, y oponerse al proteccionismo (Ibíd.: 17, 18, 40 y 42).

Es particularmente notable que aunque el informe político menciona la crisis financiera de 2008, ni la define como la crisis del sistema capitalista, ni aprovecha la oportunidad para argumentar a favor del significado contemporáneo de la crítica de Marx al capitalismo.

Si ignoramos en el informe algunas menciones como "Marx" o el "socialismo", y solo hacemos una comparación textual ente las opiniones del Partido y las de Marx, no es fácil hallar alguna relación singular entre ellas. Más aún, algunos objetivos, como el "perfeccionamiento de la economía de mercado", el "desarrollo de la economía no pública" y la "promoción del libre mercado y la inversión", evidentemente se oponen a lo que propugnaba Marx. Sin embargo, no es fácil negar absolutamente toda relación entre ellos, porque no solo la Perspectiva Científica sobre el Desarrollo proclama su propio sistema genealógico marxista, sino que también toma ciertos giros como "tener en cuenta primero al pueblo", "promover el desarrollo multifacético de la persona" y "desarrollar la economía pública", que son muy similares a términos y fines mencionados por Marx.

El problema es que, antes de la reforma y de la apertura, el PCC creía en otra clase de marxismo, que comprendía elemen-

tos que incluían a la propiedad pública uniforme, la lucha de clases, la revolución cultural, etcétera. En esos días, la medida de fijar cuotas de producción agrícola para cada hogar era condenada como una política capitalista, y ni qué hablar de aprobar una economía de mercado. Hasta la década de 1990, las opiniones como "tener en cuenta primero al pueblo" (opinión que traducida literalmente es "tomar al ser humano como el principio básico") no podían evitar ser acusadas de liberalización capitalista. De este modo, es evidente que la Perspectiva Científica sobre el desarrollo, como la teoría de Deng Xiaoping y el pensamiento de Jiang Zemin sobre las Tres Representatividades, se han alejado del marxismo de Mao Zedong, aunque heredan muchas creencias de este último.

¿Cómo comprender y evaluar este giro histórico en la concepción del marxismo del PCC? Para decirlo en pocas palabras, interpretamos que la doctrina original de Marx contiene algunas tensiones implícitas entre su objetivo ideal y los medios concretos. Por ejemplo, en el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels, por un lado, establecen metas como una asociación donde "el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos". Por el otro, idearon una política radical con 10 medidas "para centralizar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado" (Marx y Engels, 2008: 50 y 52). No fueron conscientes de que hubiera alguna contradicción entre estos dos aspectos, afirmando la necesaria relación entre ellos. Sin embargo, desgraciadamente, luego de casi 100 años la práctica socialista del PCC ha demostrado que la centralización de los instrumentos de producción en manos del Estado y el libre desarrollo de cada persona son dos cosas incompatibles. Mao hizo su máximo esfuerzo para centralizar los instrumentos de producción, pero sacrificó el libre desarrollo del pueblo. En otras palabras, Mao adoptó los medios de Marx, pero se desvió del objetivo de Marx. A esta situación la podemos llamar "la desliberalización del marxismo en China", lo que significa que el marxismo chino había negado la propia

idea de Marx sobre la libertad. Por el contrario, Deng Xiaoping, Jiang Zemin y Hu Jintao prestaron más atención al libre desarrollo del pueblo y, de ese modo, no persistieron con la centralización. En otras palabras, recobraron gradualmente las metas de Marx, pero también tuvieron que abandonar poco a poco sus medios. Y a esta situación la podríamos llamar la "reliberalización del marxismo en China", lo que significa que el marxismo chino ha recuperado hasta cierto punto la propia idea de Marx sobre la libertad (Changfu, 2012: 1-17). Dado que la centralización de los instrumentos productivos es una propuesta propia del marxismo, mientras que el libre desarrollo de todas las personas es una propuesta cercana al liberalismo, la recepción de las ideas de Marx sobre los medios se parece más al marxismo que la recepción de las ideas de Marx sobre los fines. Quizá sea debido a esto que los marxistas de ultra izquierda en China y en el exterior hayan cuestionado la reforma y la apertura del PCC.

De todos modos, desde la reforma de las rígidas estructuras de la centralización, China ha logrado un desarrollo notablemente rápido y se ha convertido en la segunda economía en el mundo, y una abrumadora mayoría del pueblo chino se ha liberado del hambre y la pobreza y ha llegado a condiciones tales que entonces puede dedicarse a mejorar su vida. En el sentido de que el Partido ha recobrado finalmente el ideal de Marx y ha abandonado parte de sus medios concretos, el Partido ha logrado representar los "intereses fundamentales de la abrumadora mayoría del pueblo", tal como lo afirma[4]. En otras palabras, debido a que la reforma y la apertura del PCC ha elevado significativamente el nivel de la economía nacional de conjunto, puede afirmarse al menos que la abrumadora mayoría del pueblo está objetivamente más cercana al ideal de Marx que en el

4. Jiang *Zemin, Political Report to the 16th. National Congress of the CPC*, 2002, *en* <www.ce.cn/ztpd/xwzt/guonei/2003/sljsanzh/szqhbj/t20031009_1763196.shtml>.

pasado. Aunque la nueva dirección emprendida ha dado lugar a nuevos problemas, especialmente una creciente desigualdad social, estos problemas no deberían ser una razón para defender a la antigua dirección, y mucho menos una razón para defender a la China de Mao como un modelo para el socialismo.

En realidad, hay muchos problemas graves en la China de hoy, entre los cuales los más fatídicos no se hallan en la economía sino en la política. En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels señalan que el primer paso de la revolución de la clase obrera es "la conquista de la democracia" (2008: 49). En *La guerra civil en Francia*, Marx explica al "sufragio universal" como la forma fundamental de la democracia proletaria (Marx, 1978: 251). Sin embargo, en la China de hoy, el derecho al voto que poseen actualmente todos los ciudadanos está limitado a los niveles de ciudad y distrito. Aún allí, los ciudadanos no pueden votar en forma directa para posiciones ejecutivas, como alcaldes, sino solo confirmar los candidatos que ha elegido el Partido como diputados a los congresos, donde los miembros del poder ejecutivo, ya seleccionados por el Partido, serán confirmados por los diputados. De este modo, el poder y los recursos públicos monopolizados por el Partido han generado privilegios políticos muy generosos para una clase burocrática, instrumentos para proteger e incrementar intereses creados, que alimentan una corrupción política rampante. Esta es la causa primordial de la fisura entre los ricos y los pobres, y la raíz principal de los conflictos de clase y las turbulencias sociales. Sobre todo, la continuidad política entre el PCC en la época de Mao y el PCC en el presente es claramente más poderosa que su continuidad económica. En otras palabras, para el PCC, la desliberalización política ha sido mayor que la desliberalización económica, aunque la reliberalización política ha sido menor que la reliberalización económica.

En este sistema político de nuestro país, la mayor parte de los estudios sobre Marx y el marxismo está organizada y controlada por el Partido. Desde principios de este siglo, se

ha ido dando una creciente importancia a esta organización y control. O sea, en China, así como se planifica la paternidad, también se planifica el estudio de Marx y el marxismo, aunque la economía ya no esté planificada.

En 2004, el Comité Central del PCC lanzó un proyecto nacional para estudiar y desarrollar la teoría marxista. Su principal tarea es reescribir libros de textos básicos sobre marxismo y sobre temas importantes en humanidades y ciencias sociales, con el fin de incorporar los pensamientos actualizados del Partido en el currículum, remodelando así la concepción del marxismo y la identidad política de los estudiantes. Para esto, el Partido seleccionó académicos que son políticamente fiables y profesionalmente prominentes, para constituir diferentes grupos de investigación, e invirtió fuertemente en su exploración y deliberación. El resultado fueron libros de texto que satisfagan al Partido, para algunos de los cuales hasta se exigió que fueran aprobados por todos los miembros del Comité Permanente del Buró Político del PCC. Los libros de texto más destacados son *Principios fundamentales del marxismo*[5] y *Filosofía marxista*[6]. El primero expone en general los sistemas teóricos marxistas, y el segundo, en particular, los fundamentos teóricos marxistas. Estos libros de textos están hechos con retazos de dogmas tradicionales, formulaciones actualizadas de la ideología del Partido y opiniones personales dispersas de los miembros del grupo de investigación; o sea, cumplen con las exigencias políticas del Partido, pero no tienen un valor intelectual.

Desde entonces, el Fondo Nacional para las Ciencias Sociales ha organizado una competencia anual abierta para financiar

---

5. *Principios fundamentales del Marxismo*, Beijing, Prensa de la Educación Superior, primera edición 2007, cuarta edición 2010. [Los títulos de libros en idioma chino, así como los nombres de las instituciones y editoriales chinas, los pondremos en castellano, N. del T.]
6. *Filosofía marxista*, Beijing, Prensa de la Educación Superior y Editorial Popular, 2009.

generosamente proyectos de investigación, centrados particularmente en la ideología y la política del Partido. En 2013, por ejemplo, la primera ronda de la competencia aprobará proyectos sobre 60 temas prescriptos que son esencialmente elaborados con base en el informe político de Hu al XVIII Congreso. Cada tema puede incluir hasta dos proyectos, y cada proyecto puede ser subvencionado con sumas que fluctúan entre 600.000 y 800.000 yuanes. Además de esto, hay miles de proyectos similares a niveles nacional y local, y a niveles gubernamentales y académicos institucionales. Todos estos proyectos absorben múltiples grupos de investigación, y la obtención o no de esas becas se ha convertido en un índice muy importante para evaluar los rendimientos académicos. La parte más importante de la reciente literatura china sobre marxismo consiste en la producción de esos proyectos. Evidentemente, con ellos se intenta construir un gran campo ideológico, y por consiguiente sus resultados se asemejan entre sí muy estrechamente. Al mismo tiempo, debe señalarse que muchos fondos también financian otras clases de investigación, no ideológicas. Básicamente, un investigador en una institución académica china, si no cuenta con un proyecto financiado por el gobierno, carece de oportunidades para su promoción.

A pesar de esto, desde la implementación de la reforma y la apertura, especialmente desde 2000, el Partido ha ido mostrando gradualmente que puede tolerar opiniones sobre el marxismo que sean irrelevantes para los intereses partidarios. Esta situación contrasta drásticamente con la que había antes de la reforma y la apertura, cuando toda palabra o acto que se desviara de la política del Partido eran castigados implacablemente. La situación anterior a la reforma y la apertura puede ser llamada la “desteorización del marxismo en China”, o sea que el marxismo chino negaba la propia actitud teórica de Marx, mientras que la situación desde entonces puede ser denominada la “reteorización del marxismo en China”, lo que significa que el marxismo chino, hasta cierto punto, ha recuperado esa actitud teórica (Changfu, 2012: 1-17). Bajo estas condiciones de una

tolerancia limitada, además de la promoción de puestos académicos entre la generación más joven y la influencia directa de colegas occidentales, el estudio del marxismo en China ha generado algunas opiniones que se desvían de la ideología del Partido. Debido a este tipo de estudio, se ha podido rescatar a Marx de la ideología marxista oficial, y hay una cierta cantidad de intelectuales que quieren "abordar a Marx" o "volver a Marx"[7], y se han diferenciado de los multitudinarias contingentes marxistas del Partido. Después de todo, aunque los académicos normalmente tienen que vivir en los claustros del sistema institucional y cumplir con sus respectivos deberes, lo que incluye la participación en diversos proyectos y también en la propaganda oficial, de este sistema han surgido algunos personajes fronterizos.

En lo que respecta a osadía y logros teóricos, Gao Qinghai (1930-2004, de la Universidad de Jilin) es el filósofo marxista más distinguido en China. Estuvo defendiendo su propia interpretación independiente de Marx contra el marxismo dogmático hasta este siglo, y estuvo permanentemente preocupado por el destino de China y el futuro de la humanidad. Por esta razón, durante su carrera académica marxista a comienzos de la década de 1950, fue políticamente perseguido con frecuencia. En su vejez publicó sus *Obras filosóficas completas* en 9 tomos (Qinghai: 1997; 2004), que contribuyeron con dos elementos importantes para el estudio sobre Marx en China. Por un lado, criticaba al sistema estalinista de la filosofía marxista y no escatimaba esfuerzos para explicar los pensamientos de Marx sobre la práctica. Publicó también un artículo: "Reevaluación del antagonismo entre el materialismo y el idealismo" (1988: 4-9), en el que defendió la tesis de que la filosofía práctica de Marx trasciende el antagonismo entre el materialismo y el idealismo. Este fue el

---

7. Con estas dos consignas típicas, una minoría de intelectuales marxistas chinos se distingue de la mayoría. Provienen de los títulos de dos libros. Ver Xueming y Yongjun (2002) y Yibing (2009).

primer cuestionamiento de parte de un intelectual chino al sistema ortodoxo de la filosofía marxista, concretamente, al "materialismo dialéctico" y el "materialismo histórico". Gao impugnó el carácter sagrado de ese sistema, lo que le valió la persecución política. Por otro lado, basándose en la teoría de Marx del desarrollo humano, desarrolló una teoría innovadora: la filosofía del género[8]. En los *Grundrisse*, Marx divide las formas sociales en tres categorías desde el punto de vista del desarrollo humano: la primera es la de las relaciones sociales de "dependencia personal"; la segunda es la de "la independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas", y la tercera es la de "la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos" (Marx, 1973: T. I, 85). Según este marco, Gao critica dialécticamente la subjetividad comunitaria en la sociedad precapitalista y la subjetividad individual en la sociedad capitalista, mientras propugna una subjetividad genérica en la sociedad poscapitalista y la considera como la esencia en "una asociación de hombres libres" (Marx, 1983: 96) de Marx. Esta es la idea filosófica más innovadora del futuro humano, entre las ideas que han aportado los intelectuales marxistas chinos. Luego que falleció Gao, sus alumnos en la Universidad de Jilin, incluyendo a Sun Zhengyu, Sun Litian y He Lai han estado promoviendo su causa, particularmente en el área de la dialéctica marxiana[9].

Con respecto a la profundidad con que se estudia la filosofía de Marx, Yu Wujin (Universidad de Fudan) es el especialista más destacado entre los intelectuales marxistas chinos vivientes. Su libro *Sobre la ideología* (1993) es una monografía pionera, que marcó nuevos rumbos sobre el pensamiento de Marx sobre la ideología así como también sobre la historia de la ideología

8. Gao Qinghai utiliza la palabra "género" de la misma forma que el joven Marx. Ver Marx (2004: 111). Ver también de Gao Qinghai, *El nuevo siglo: la era de la "revolución de la humanidad"* (2004: T. 2, 95).

9. Ver Zhengyu (2002), Litian (2006) y Lai (2011).

(antes y después de Marx) en la literatura china. En este siglo, ha publicado varios libros profundos y reveladores interpretando el pensamiento marxiano desde diversos ángulos (Wujin, 2004; 2010). Su contribución más importante al estudio de Marx ha sido revelar, evaluando las relaciones entre Marx y Kant, que la libertad es la esencia de la concepción marxiana de la práctica; pudo desde esa posición pasar a proporcionar una fundamentación teórica, fiel a Marx, para la reliberalización del marxismo en China. Debido a que siempre ha expresado opiniones inoportunas, especialmente al sostener que hay diferencias entre Marx y Engels, resultó siendo excluido del proyecto nacional de estudio y desarrollo de la teoría marxista.

En el curso de la reflexión sobre el marxismo dogmático, varios estudiosos chinos han creado explicaciones innovadoras de la ontología de Marx. Wang Nanshi y su discípulo Xie Yongkang (de la Universidad de Nankai) reconstruyen el materialismo a partir de su concepto de la práctica (Nanshi y Yongkang, 2004). Yang Xuegong (Universidad de Beijing) reorienta el alcance revolucionario de la filosofía de Marx esbozando la historia de la ontología occidental (2011). Wu Xiaoming (2005) y Zou Shipeng (2005), Universidad de Fudan, entre otros, manifiestan el valor contemporáneo de la revolución filosófica marxiana comparando a Marx con Heidegger.

En las últimas dos décadas, los logros académicos más importantes de los investigadores chinos sobre Marx fueron alcanzados mediante el estudio intensivo de sus textos. *Un regreso a Marx* (1999) de Zhang Yibing (Universidad de Nanjing) puede ser considerada como la más excelente monografía china sobre Marx hasta la fecha. Este libro es el primer intento logrado, por parte de un intelectual chino, de investigar los pensamientos de Marx a través de los textos de MEGA2. La profundidad y la honestidad de su investigación en los textos económicos marxianos sobrepasa las obras de sus predecesores, y ejemplifica perfectamente el método del estudio textual o "textológico" del marxismo, en marcado contraste con el método

del Partido: la propaganda ideológica. Posteriormente, Zhang publicó *Un regreso a Lenin* (2008) y su discípulo Hu Daping publicó *Un regreso a Engels*. Esta serie de "regresos" caracteriza al grupo investigador en la Universidad de Nanjing.

En Beijing se promueve el estudio textual o textológico de Marx bajo el título de "marxología". La fundación de la marxología china fue marcada por tres acontecimientos: los dos primeros son las publicaciones de *Una nueva base para la marxología*, de Wang Dong (2006), Universidad de Pekín, y *Temas candentes de los estudios de marxismo por marxologistas en el exterior* por Lu Kejian (2006), ahora en la Universidad Normal de Beijing; el tercero es la convocatoria del primer Foro sobre Marxología, auspiciado por Wang y Lu junto a Nie Jinfang (Universidad de Pekín), Han Lixin (Universidad de Tsinghua) y otros en 2007. En el contexto ideológico del marxismo chino, el marxismo implica una teoría "proletaria y revolucionaria" mientras que la marxología implica una disciplina "burguesa y contrarrevolucionaria". Que estos intelectuales pudieran investigar a Marx bajo la bandera de la marxología muestra, por un lado, que su estudio sobre Marx ha ido más allá del paradigma ideológico del Partido y, por otra parte, que el Partido podría tolerar algún estudio "neutral" de Marx. Recientemente, una notable conquista de este tipo es *Crítica y construcción: un estudio textológico de* La ideología alemana, de Nie (2012), que es la más profunda de las monografías chinas que abordan una obra individual de Marx. Además, Han y Chen ChangAn (Universidad Sun Yat-sen) tomaron parte en la elaboración de la compilación de MEGA2, de modo que se han convertido en las personas más cercanas a los textos de Marx, en particular de sus manuscritos inéditos.

En cuanto a aquellos estudios sobre Marx que van mucho más lejos del Partido que la marxología "neutral", como por ejemplo, podría ser este artículo, dado que sobrepasan los límites de la tolerancia del Partido, no pueden ser publicados en China. Quizás podrían ser considerados dentro de una cuarta categoría, aunque su influencia social en el ámbito local es insignificante.

Además, hay un individuo excepcional que escapa a todas las categorías mencionadas anteriormente, Li Zehou (n. 1930), de la Academia China de Ciencias Sociales. Li es el más grande pensador en la China contemporánea. Ha ganado una excelente reputación por sus logros exhaustivos en distintas áreas, incluyendo la estética, la filosofía, la ética y la historia intelectual. También tiene una visión comprensiva del materialismo histórico de Marx. Debido a sus críticas a la respuesta oficial a los sucesos de Tiananmen en 1989, fue considerado un disidente y forzado a emigrar a los Estados Unidos en 1992.

No obstante, aunque sigue viviendo en el exterior, en los últimos años se ha permitido publicar en el país algunos de sus libros y antologías. En una publicación reciente, aboga por una "ontología dual", poniendo el acento en la primacía de la producción material y la ultimidad de los valores espirituales para la existencia de los seres humanos (Zehou, 2011: 232 y 234). Parecería que sus obras son más aceptables que su propia presencia.

Evidentemente, el Marx que recibe el pueblo chino está cambiando su perfil del singular al plural. Hoy, los distintos "Marx" en China podrían ser expuestos a lo largo de un espectro entre dos polos: el que existe en los discursos ideológicos del Partido y por consiguiente parece de moda, y el otro que existe en algunos discursos académicos de intelectuales semiindependientes, y que en consecuencia parece libresco o excesivamente teórico. La tensión entre ambos Marx implica una pregunta: para el pueblo chino, ¿Marx debe ser recibido a través del Partido, o puede ser recibido directamente a través de sus textos? Quizás esto puede evocar en la memoria de los lectores occidentales una pregunta similar planteada por sus antepasados hace unos pocos siglos: los individuos, ¿deben conocer a Dios a través de la mediación de la iglesia, o pueden conocerlo directamente, a través de la Biblia? A menos que tengamos conciencia de esta tensión y la sintamos como propia, no podremos comprender verdaderamente la recepción de Marx en la China de hoy.

Changfu, Xu, “The Incomplete Transformation of Sinicized Marxism”, en *Socialism and Democracy*, Vol. 26, Nº 1, marzo, 2012.

Dong, Wang, *Una nueva base para la marxología*, Beijing, Prensa Universitaria de Pekin, 2006.

Jinfang, Nie, *Crítica y construcción: un estudio textológico de* La ideología alemana, Beijing, Editorial Popular, 2012.

Kejian, Lu, *Temas candentes de los estudios de marxismo por marxologistas en el exterior*, Beijing, Prensa Central de Compilación y Traducción, 2006.

Lai, He, *La dialéctica y la razón práctica*, Beijing, Prensa de Ciencias Sociales, 2011.

Litian, Sun, *Sobre el modo de pensar de la dialéctica*, Changchun, Editorial Popular de Jilin, 2006.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Marx, Karl, *La guerra civil en Francia*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978.

Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI, 1983.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2004.

Marx, K. y Engels, F., *El Manifiesto Comunista*, Trad., introducción y notas de Miguel Vedda, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2008.

Nanshi, Wang y Yongkang, Xie, *El horizonte de la filosofía de la post-subjetividad*, Beijing, Prensa de la Universidad Popular de China, 2004.

Qinghai, Gao, “Re-evaluating the Antagonism between Materialism and Idealism”, en *The Times Review*, Vol. 1, Nov., 1988.

Qinghai, Gao, *Obras filosóficas completas*, T. 1-6, Changchun, Editorial Popular de Jilin, 1997.

Qinghai, Gao, *Obras filosóficas completas (segunda parte)*, T. 1-3, Harbin, Prensa Educativa de Heilongjiang, 2004.

Shipeng, Zou, *Un estudio del existencialismo*, Shanghai, Editorial Popular de Shanghai, 2005.

Wujin, Yu, *De Kant a Marx*, Ghilin, Prensa Normal Universitaria de Guangxi, 2004.

Wujin, Yu, *Sobre la ideología*, Beijing, Editorial Popular, 1993; Shanghai, Editorial Popular de Shanghai, 2009.

Wujin, Yu, *Practica y Libertad*, Wuhan, Prensa Universitaria de Wuhan, 2010.

Xiaoming, Wu, *La revolución filosófica de Marx y su significado contemporáneo*, Beijing, Editorial Popular, 2005.

Xuegong, Yang, *Una crítica de la filosofía ontológica tradicional*, Beijing, Editorial Popular, 2011.

Xueming, Chen y Yongjun, Ma, *Abordar a Marx*, Beijing, Prensa Oriental, 2002.

Yibing, Zhang, *Un regreso a Lenin*, Nanjing, Editorial Popular de Jiangsu, 2008.

Yibing, Zhang, *Un regreso a Marx*, Nanjing, Editorial Popular de Jiangsu 2009 (1999).

Zehou, Li, *Un esbozo de la filosofía*, Beijing, Prensa Universitaria de Pekín, 2011.

Zhengyu, Sun, *Reflexiones contemporáneas sobre la teoría dialéctica de Marx*, Beijing, Editorial Popular, 2002.

Marx en Corea del Sur[1]

Seongjin Jeong

Los estudios marxistas actualmente están reviviendo en Corea, luego de haberse replegado durante alrededor de dos décadas, desde los años noventa. La reciente apertura de una escuela para graduados especializada en estudios marxistas[2] refleja este proceso. En Corea hay una larga historia del pensamiento y la política socialistas, que comenzó durante su período colonial (1910-1945), pero en el actual renacimiento del marxismo

---

1. Agradezco a Marcello Musto su estímulo y ayuda para escribir este ensayo. En él, la expresión "Corea" la uso para indicar tanto Corea del Sur (República de Corea) o la península coreana de conjunto. Sin embargo, Corea del Norte (República Democrática Popular de Corea) será siempre denominada como Corea del Norte.
2. Departamento de Economía Política en la Universidad Nacional de Gyeongsang, <http://marxism.gnu.ac.kr>.

hay otros varios factores que también han jugado su papel. En primer lugar, la conclusión del ciclo en el que fluctuaron dos variantes del capitalismo, la keynesiana-estatista y la neoliberal, con sus traumáticos resultados. Entre ellos, sobre todo, la "crisis del Asia Oriental" en 1997 y la consiguiente profundización de la polarización social, fueron suficientes para fracturar el consenso neoliberal-keynesiano alrededor del TINA ("There Is No Alternative": "no hay alternativa" al capitalismo) y reavivar la búsqueda de esas alternativas "inexistentes". En segundo lugar, la desaparición del estalinismo, en cuyo marco se habían desarrollado históricamente los estudios y la política marxistas en Corea, abrió el camino para un nuevo comienzo.

Las obras de Marx fueron introducidas en Corea durante el período colonial. Eran importadas principalmente de Japón por intelectuales coreanos radicales, que las recibieron y las utilizaron como armas teóricas para la lucha de liberación nacional. Sin embargo, durante ese período, para los coreanos fue extremadamente difícil estudiar esas obras, debido a que las autoridades coloniales prohibían la libre discusión y la publicación de los textos radicales. Entre los pocos trabajos académicos marxistas publicados entonces, se destacaba el libro de Baik Nam-Un sobre la historia económica de Corea[3], aunque estaba escrito en japonés y era simplemente una aplicación mecánica del esquema de Stalin del desarrollo histórico en cinco etapas, al caso coreano.

Tan pronto como Corea se liberó del dominio japonés en 1945, en Seúl y en Pyongyang se multiplicaron rápidamente las publicaciones socialistas. Brotaron cientos de libros, revistas y periódicos socialistas, incluyendo las primeras ediciones coreanas autorizadas de *El Manifiesto Comunista* y *El capi-*

3. Baik Nam-Un (1933). [Los títulos en idioma coreano y japonés los pondremos en castellano, N. del T.]

tal[4]. Sin embargo, cuando se estableció en Corea del Sur el gobierno anticomunista de Rhee Syngman, la primera "primavera del marxismo", de corta duración, fue brutalmente reprimida. Mientras tanto, el régimen norcoreano permitía los estudios marxistas en la medida en que eran útiles para su dominio, y publicó la primera edición coreana completa de *El capital* de Marx durante 1956-1959, así como las *Obras completas de Marx y Engels* (*OCME*) durante 1961-1965[5]. Sin embargo, los estudios marxistas serios se redujeron progresivamente con el encumbramiento del *Juche*, la versión extrema del nacional comunismo. Luego de la guerra de Corea, no solo la política socialista sino también los estudios académicos sobre Marx fueron severamente reprimidos en Corea del Sur, durante las dictaduras anticomunistas de Rhee Syngman (1948-1960), Park Chung Hee (1961-1979) y Chun Doo Hwan (1980-1987). Hasta la sola portación de libros de Marx era castigada con más de dos años de cárcel. Los intelectuales progresistas que deseaban estudiar marxismo en esta época no tenían otra forma para hacerlo que bajo rubros tales como "la teoría de la dependencia", "la Escuela de Frankfurt" o la alienación en el "joven Marx".

Recién luego del levantamiento popular de Kwangju en 1980 y las grandes luchas democráticas de 1987 floreció nuevamente el marxismo. La Ley Anticomunista no pudo impedir el repentino y explosivo crecimiento de publicaciones de literatura marxista que comenzó a mediados de la década de 1980. El arresto y sobreseimiento de Kim Tae-Gyeong, que dirigía la empresa editorial del primer tomo de *El capital* en 1987[6] fue

4. En esa época, se tradujeron de la edición japonesa solo el Tomo I y el II de *El capital*.
5. La publicación de la edición norcoreana de las OCME parece haberse interrumpido cuando solo se habían traducido 10 tomos de la edición rusa.
6. Traducido por Kim Young-Min (Marx, 1987).

el momento decisivo. Durante 1987-1991 fueron publicadas alrededor de 70 versiones coreanas de distintas obras de Marx y Engels (Chung Moon-Gil, 2004)[7]. Reflejando el auge de las movilizaciones contra el sistema en este período, los libros marxistas tendieron a concentrarse sobre las cuestiones de la praxis revolucionaria más que en los temas académicos. Además, la calidad académica de las publicaciones y traducciones no era muy buena; la primera edición surcoreana completa de *El capital* ni siquiera estaba basada en el original en alemán[8].

El aspecto más desafortunado de esta segunda "primavera del marxismo"[9], aunque muy pocas veces fue reconocido por los progresistas coreanos contemporáneos, fue que lo que los radicales surcoreanos redescubrieron en realidad fue algunas versiones del estalinismo, en lugar de la tradición marxista clásica. Es más, durante esa década muchos de estos progresistas se precipitaron a aceptar los libros de texto de los distintos partidos comunistas oficiales como el marxismo "ortodoxo", luego de haber renegado de sus anteriores influencias intelectuales, como la Escuela de Frankfurt o la teoría de la dependencia.

Ese "redescubrimiento del marxismo" alcanzó su punto más alto a fines de la década de 1980, cuando las dos variantes del estalinismo, la DP (la tendencia "Democracia Popular", que consideraba a la URSS como un modelo de socialismo) y la LN (la tendencia "Liberación Nacional", seguidora del *Juche* de Kim Il-Sung), polemizaron furiosamente sobre la caracterización de la sociedad coreana y las estrategias revolucionarias relacionadas con dicha caracterización. Mientras DP conce-

7. Chung Moon-Gil (2004).
8. Marx (1989-1990). Sin embargo, poco después se completó una traducción directa, por Kang Shin-Joon, publicada por IhRonGwaShilCheon (1987-1990).
9. Si consideramos que la "primera primavera" del marxismo fue en 1945-1948, la segunda fue en 1987-1991.

bía a Corea como encarnando un capitalismo monopolista de Estado neocolonial, LN sostenía que una revolución popular democrática antiimperialista y antisemifeudal derrocaría a una Corea colonial semifeudal. Yoo So-Young, un importante teórico de DP, resumió la posición de esta tendencia como la fórmula del "fortalecimiento del monopolio junto a la profundización de la dependencia" (Lee Byung-Cheon y Yoon So-Young, 1988). Sin embargo, desde el principio fue obvio que ambas tendencias compartían errores teóricos fatales, como el determinismo económico, el catastrofismo y el etapismo. Cuando con el desarrollo del capitalismo coreano se evidenció el extremo aislamiento de ambas versiones del estalinismo, el propio terreno del debate no pudo sino implosionar, aun antes del colapso de los regímenes estalinistas en 1989.

Debido a que los progresistas coreanos de la década de 1980 habían considerado a los regímenes estalinistas como la realización del marxismo, no obstante su degeneración, fue natural que después de la desintegración de dichos regímenes, se desprendieran no solo del estalinismo sino también de la tradición marxista de conjunto. La segunda "primavera del marxismo" tuvo tan corta vida como la primera. Vía el posmarxismo, mutó en diversas clases de reformismo. Las conversiones de Yi Jin-Jung[10] y Lee Byung-Cheon, teóricos prominentes de DP durante la década de 1980, al posmodernismo deleuziano solo fueron ejemplos típicos. En esta época de desilusiones y confusiones, *Teoría*, una revista marxista trimestral, lanzada por un "frente unido" de una docena de intelectuales marxistas, entre los que había desde althusserianos hasta trotskistas, jugó un papel importante en frenar a la tendencia mayoritaria que derivaba hacia el posmarxismo durante la década de 1990, como también la publicación de

10. Yi Jin-Kyung también era un importante teórico de DP. Ver su *Teoría de las formaciones sociales y metodología de las ciencias sociales* (1988).

la versión coreana de *Ausgewählte Werke in sechs Bänden* (Berlín, Dietz Verlag, 1970-1972)[11], y los *Grundrisse* (Marx, 2000). La rehabilitación de Trotski, para los progresistas coreanos también fue uno de los pequeños resultados positivos de la extinción de los regímenes estalinistas. Sin embargo, la tendencia principal fue la irresistible sumisión al posmodernismo, al posmarxismo y al TINA, o sea, una inmersión en el denominado mundo inmaterial de la globalización.

La crisis del Este asiático de 1997 fue el momento del despertar para los progresistas coreanos ante las olvidadas contradicciones del capitalismo, subrayadas por Marx. La profundización de la polarización y de la desigualdad bajo el asalto neoliberal a los trabajadores luego de la crisis proporcionó un terreno fértil para el “regreso a Marx”. El Partido Laborista Democrático, que hablaba abiertamente del socialismo democrático, ganó escaños en el parlamento en 2003. Aunque los reformistas todavía dominaban a los partidos progresistas, y formaron parte, algunos de ellos, de los gobiernos neoliberales de Kim Dae-Jung (1998-2002) y Roh Mu-Hyun (2003-2007), después de la crisis surgieron serios intentos de una renovación marxista. Estos intentos incluyeron el lanzamiento de la *Revista Radical*, sucesora de *Teoría*, en 1999, y la inauguración de “*Marxcommunale*”, una conferencia anticapitalista bienal, en 2003.

Cuando luego de una década de su odisea hacia el posmodernismo, Yi Jin-Kyung regresó a Marx, se pudo percibir el cambio de ánimo entre los radicales coreanos (Yi Jin-Kyung, 2006a; 2006b). Sin embargo, como se evidencia en sus conceptos como “el plusvalor mecánico”, Yi también optó por mantener el bagaje posmodernista. Finalmente, Yi se identificó con el

---

11. Kim Se-Kyun (1991-1997). Kim también publicó un análisis marxista de la política obrera coreana, *Democracia y obreros y políticas populares en Corea* (1997).

comunalismo o autonomismo (Ko Byung-Kwon et al., 2007). Yoon So-Young, que se había retirado a la filosofía althusseriana durante la década de 1990, recomenzó publicando una serie de libros sobre Marx, alrededor del trabajo de su Centro de Investigación GwaCheon. Y trató de ampliar la crítica de la economía política en Marx incorporando la economía de la tasa de ganancias de Gérard Duménil y la sociología histórica de Giovanni Arrighi, y aplicarlas al análisis de los movimientos alterglobalizadores y la actual crisis financiera global (Yoon So-Young, 2008; 2009a; 2009b). Jeong Seongjin también trató de contribuir al retorno a Marx en Corea con sus dos libros sobre la economía política de Trotski y el análisis empírico marxista de la economía coreana (2005; 2006).

Entre las diversas disciplinas de los estudios marxistas, en Corea, la economía ha sido tradicionalmente poderosa. Los economistas marxistas jugaron un papel crucial en la fundación en 1987 de la Asociación Social y Económica Coreana (ASEC), equivalente a la Union for Radical Political Economics, aunque perdieron la hegemonía a manos de los economistas keynesianos heterodoxos luego de 1991. El área favorita de los economistas marxistas ha sido la teoría del valor de Marx[12]. Algunos de ellos publicaron sus obras en revistas internacionales prominentes. Entre ellos se destacan Lee Chai-on con su "Interpretación de un solo sistema" de la teoría de la transformación en Marx, y la intervención de Rieu Dong-Min en los debates sobre el "Teorema de Okishio"[13]. También trataron de aplicar la teoría marxiana del valor para la comprensión de la revolución de la tecnología de la infor-

---

12. Por ejemplo, citamos a la Asociación Coreana de Estudios Sociales y Económicos (1995).

13. Lee Chai-On desarrolló completamente su "Interpretación de un solo sistema" en su *Nuevo descubrimiento de la economía política marxiana* (2008). Rieu Dong-Min en "¿Ha sido refutado el Teorema de Okishio?" (2009).

mación. Por ejemplo, el intento de Kang Nam-hun de definir el valor de las "mercancías de información", como el trabajo socialmente necesario para producir una "versión" en lugar del de su copia, provocó una gran controversia[14], donde Chai Man-Soo intervino y afirmó que no hay sustancia de valor en las "mercancías de información" y su precio solo es un precio de monopolio[15].

La teoría de Marx sobre la crisis ha sido el tema central de investigación para los marxistas coreanos, especialmente luego de la crisis del Este asiático en 1997. El más célebre entre ellos es Kim Soohaeng, quien trató de desarrollar la interpretación de Ben Fine sobre la ley de la tendencia a la caída de la tasa de ganancia, relacionándola con algunas teorías de marxistas japoneses[16]. Sin embargo, contra Kim y el enfoque de Fine sobre la crisis basándose en la caída de la tasa de ganancia, Kim Seong-Gu recientemente ha argumentado que la crisis actual debería ser comprendida a través de la teoría marxiana de la sobreproducción cíclica (2010).

A diferencia de lo que sucede con la economía, el marxismo ha sido mucho más marginado en otras áreas de la ciencia social y las humanidades. La influencia de la moda posmoderna posterior a la caída del comunismo fue especialmente virulenta y todavía no ha sido superada. Aun luego del reflujo del posmodernismo, los filósofos o críticos literarios más progresistas se inclinan hacia el autonomismo, en lugar del marxismo clásico. Es más, las ideas relacionadas con el autono-

---

14. Kang Nam-hun (2002); Kang Nam-hun et al. (2007).
15. Chai Man-Soo es uno de los pocos estalinistas que queda en Corea y sostiene la tesis del capitalismo monopolista de Estado. En 2006 Chai publicó un equivalente coreano del libro de texto del PCUS sobre economía política: *Introducción obrera a la economía* (2006).
16. Kim Soohaeng (2006). Kim ha enseñado *El capital* de Marx en la Universidad Nacional de Seúl, la principal universidad en Corea, y supervisó a una docena de graduados especialistas en economía marxista.

mismo parecen ganar cierto grado de aceptación desde el año 2000[17]. Por ejemplo, Park Seung-Ho (2004) intentó reconstruir las teorías marxistas del capitalismo moderno alrededor del fetichismo de la mercancía, inspirándose en el *Marxismo abierto* de John Holloway.

A pesar de los importantes progresos desde su redescubrimiento en 1987, la investigación marxista en Corea todavía deja mucho que desear. En primer lugar, aún no ha habido un intento serio por publicar la edición coreana completa de los *MECW* (Obras completas de Marx-Engels, en su versión inglesa). Considerando la desproporcionada fortaleza de los estudios marxistas en economía, es lamentable que la versión coreana completa de las *Teorías del plusvalor* aún no haya sido publicada. Esto tiene algo que ver con el hecho de que el marxismo en Corea está desgraciadamente subdesarrollado en sus fundamentos, como la marxología, comparado con su aplicación y su política. Marx siempre ha sido leído política o tendenciosamente, y en relación con el marxismo, Lenin, etcétera. En este aspecto, los trabajos filológicos meticulosos de Chung Moon-Gil (2008) sobre la historiografía de los *MECW*, y el acertado estudio de Yahng Hee-Seok (2005) sobre la relación entre la dialéctica de Hegel y el método de Marx en *El capital* son excepciones muy apreciadas.

Considerando el reciente crecimiento de la envergadura institucional contrahegemónica del marxismo en Corea, como lo muestra el lanzamiento de varias revistas marxistas[18] así como de organizaciones políticas de la izquierda radical, no expresamos meramente nuestros deseos al sugerir que la tercera “primavera del marxismo” se halla muy próxima. Por

---

17. Joe Jeong-Hwan es un teórico importante del autonomismo en Corea. Ver su *Autonomía* (2003).

18. Entre las más importantes están: *MARXISM 21*, lanzada en 2004, *Socialista Revolucionario*, en 2008, *Estudios en la ciencia social obrera*, en 2008, y *Marx 21*, en 2009.

supuesto, para que esto suceda, se necesita reconstruir los movimientos y la solidaridad sociales progresistas, que han sido debilitados bajo los recientes ataques neoliberales del gobierno de Lee Myung-bak. Para los estudiosos marxistas en Corea, también es imperioso participar en esta tarea, si abrigan la esperanza de una pronta llegada de esa primavera.

REFERENCIAS

Asociación Coreana de Estudios Sociales y Económicos, comp., *Estudios en teorías del Valor*, Seúl, PulBit, 1995.

Baik, Nam-Un, *Historia Socio Económica de Corea*, Tokio, Kaizosa, 1933.

Chai, Man-Soo, *Introducción obrera a la economía*, Seúl, Instituto Obrero de Ciencia Social, 2006.

Chung, Moon-Gil, *Contours of Marxology in Korea*, Seúl, MunHakGwaJiSungSa, 2004.

Chung, Moon-Gil, *El tesoro de los nibelungos*, Seúl, MunHakGwaJiSungSa, 2008.

Jeong, Seongjin, *Marx y la economía coreana*, Seúl, ChaikGalPhi, 2005.

Jeong, Seongjin, *Marx y Trotsky*, Seúl, Hanul, 2006.

Joe, Jeong-Hwan, *Autonomía*, Seúl, GalMuRi, 2003.

Kang, Nam-hun, *Economía política de la revolución en la información*, Seúl, MunHwa-GwaHakSa, 2002.

Kang, Nam-hun et al., eds., *Debates sobre el valor de las mercancías de información*, Osan, Hanshin University Press, 2007.

Kim, Se-Kyun, ed., *Obras selectas de Karl Marx y Friedrich Engels*, 6 tomos, Seúl, Par-JongChuIlPublisher, 1991-1997.

Kim, Se-Kyun, *Democracia y obreros y políticas populares en Corea*, Seúl, HyunJangEhSeoMiRaeReul, 1997.

Kim, Seong-Gu, "Una crítica a la teoría de la caída de la tasa de ganancias desde una perspectiva metodológica", en *MARXISM 21*, Vol. 7, Nº 1, 2010.

Kim, Soohaeng, *Crisis económica y pánico den la sociedad capitalista*, Seúl, Seoul National University Press, 2006.

Ko, Byung-Kwon et al., *Manifiesto comunalista*, Seúl, GyoYangIn, 2007.

Lee, Byung-Cheon y Yoon, So-Young, "Tendencias y tareas de los estudios de economía de posguerra en Corea", en

La etapa y las perspectivas actuales de las humanidades y las ciencias sociales en Corea, Seúl, YeokSaBiPyungSa, 1988.
Lee, Chai-On, *Nuevo descubrimiento de la economía política marxiana*, Kwangju, Chonnam National University Press, 2008.
Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, trad. Kim Young-Min, Seúl, IhRonGwaShilCheon, 1987.
Marx, Karl, *Grundrisse*, trad. Kim Ho-Gyun, Seúl, BaikEui, 2000.
Park, Seung-Ho, *Reconstrucción crítica de las teorías de la izquierda sobre el capitalismo moderno*, Seúl, Hanul, 2004.
Rieu, Dong-Min, "¿Ha sido refutado el Teorema de Okishio?", en *Metroeconomica*, Vol. 60, Nº 1, 2009.
Yahng, Hee-Seok, "Hegel y la teoría de valor del trabajo", en *MARXISM 21*, Vol. 2, Nº 2, 2005.
Yi, Jin-Kyung, *Teoría de las formaciones sociales y metodología de las ciencias sociales*, Seúl, YeokSaBiPyungSa, 1988.
Yi, Jin-Kyung, *El capital más allá del capital*, Seúl, EeWho, 2006a.
Yi, Jin-Kyung, *El marxismo futuro*, Seúl, GreeBee, 2006b.
Yoon, So-Young, *El marxismo generalizado y la izquierda alternativa*, Seúl, GongGam, 2008.
Yoon, So-Young, *El capital de Marx*, Seúl, GongGam, 2009a.
Yoon, So-Young, *La crisis financiera de 2007-2009*, Seúl, GongGam, 2009b.

Marx en Japón

Hiroshi Uchida

Los estudios sobre Marx en Japón datan de principios del siglo XX. *El Manifiesto Comunista* fue traducido al japonés en 1904 por Shusui Kotoku y Toshihiko Sakai, en el contexto de un movimiento socialista que estaba surgiendo en los primeros años de la industrialización japonesa. En la época de la Guerra de los Quince Años (1931-1945), cuando la censura gubernamental se volvió muy estricta, la mayoría de las obras de Marx y Engels ya habían sido traducidas al japonés, mientras que los especialistas en Marx debatían si el capitalismo japonés era moderno o si todavía era semifeudal.

Luego de la Segunda Guerra Mundial, el capitalismo japonés revivió milagrosamente y se desarrolló en el período de la posguerra (1955-1973). Los economistas marxistas debatieron sobre si la "estructura dual" de la economía (unas pocas grandes empresas y un sector masivo de talleres pequeños o

de mediana escala) podría restringir o acelerar el desarrollo económico. La alta tecnología salvó en gran parte a Japón de los efectos de los shocks del petróleo de 1973 y 1979, mientras las economías estadounidense y europea sufrían la "estanflación". Los investigadores marxistas se interesaron más en el análisis del sistema toyotista como símbolo de la dirección económica japonesa, que en el del fordismo. Sin embargo, desde la burbuja financiera del Japón en la década de 1990, la sociedad japonesa ha estado tratando de desplazarse de una forma de vida centrada en la economía a una sociedad "posecónomo-céntrica".

Los investigadores marxistas japoneses abarcan un vasto campo de temas, incluyendo estudios filológicos y teóricos fundamentales, mostrando a Marx a la luz de la historia de la economía política, de la filosofía y del movimiento socialista, estudiando su vida y desarrollando su teoría económica para comprender al capitalismo del nuestros días. La crisis financiera de 2008 dio lugar a numerosas reuniones públicas y conferencias universitarias sobre Marx. Se está releyendo ampliamente *El capital*. Los estudios sobre Marx han florecido en general desde los años noventa.

El periódico *Asahi shimbun*[1] habla de un resurgimiento de Marx en Japón. Han aparecido muchos libros sobre Marx, incluyendo *Jóvenes, leamos a Marx*, de Tatsuru Uchida y Yasuhiro Ishikawa (2010)[2], y una nueva traducción por Hiroshi Hasegawa de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Marx, 2010). Los *Marx-Engels Werke* ya han sido traducidos al japonés y publicados por Osukishoten y las *Obras escogidas de Marx y Engels* han sido publicadas recientemente por Chikumashobo. La tradición de la investigación filológica aplicada a la literatura clásica china ha influenciado probable-

1. 23 de agosto de 2010.
2. Todos los títulos japoneses aquí los daremos en castellano (N. del T.).

mente los estudios japoneses sobre Marx. Se ha aplicado ese enfoque en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en particular, al análisis de la secuencia de las reflexiones de Marx sobre la economía política (inspiradas en James Mill) y sobre la filosofía de Hegel[3].

Se ha reimpreso la edición pionera en 1974 del difunto Wataru Hiromatsu de *La ideología alemana*, con el texto alemán original y la traducción japonesa (2006)[4]. Esto ha provocado una reconsideración de la versión de los MEGA2 de ese texto, basada en el principio de que un prerrequisito clave para editar manuscritos es poner sus contenidos en el correcto orden de escritura. En 2001, Masato Kobayashi publicó una versión japonesa revisada fundamentada en este enfoque (2002). Cuatro años antes, Tadashi Shibuya ya había publicado una edición (1998) –reconocida por Kobayashi en su epílogo– basada en fotocopias de los manuscritos en el Instituto Internacional de Historia Social en Ámsterdam.

Los estudiosos japoneses en Marx han contribuido en gran medida a la edición MEGA2 de *El capital*. *Los nuevos MEGA y la génesis de* El capital *de Marx*, de Izumi Omura (1998), es una típica obra filológica. Omura presenta la importancia de la MEGA2, detalla filológicamente la forma en que fue redactado *El capital*, clarifica el orden de escritura de los manuscritos de 1861-1863 e investiga críticamente la edición de Engels de los tomos

3. Ver Ryuji Yamanaka (2006); también la reseña de Hiroshi Uchida (2006), que demuestra que la edición de Yamanaka es filológica y teóricamente correcta, rechazando la versión de MEGA2.

4. En 1965, Hiromatsu, un estudiante graduado en la Universidad de Tokio, había publicado un artículo provocativo, "Los problemas editoriales de *La ideología alemana*", en *Estudios de Materialismo*, en los que consideraba a la edición de Adoratskii de *La ideología alemana* como una "adulteración". Presentó una detallada crítica de la versión entonces predominante y proponía una nueva edición. La mayoría de los especialistas en Marx en Japón mantuvieron un escandaloso silencio, salvo unos pocos que respondieron positivamente.

II y III de *El capital*[5]. Hay una publicación similar, *La génesis del Tomo II de* El capital *y los nuevos MEGA* (Keizo Hayasawa, 2004). Este libro se inspira en las cartas de Engels para mostrar cómo editaba este los manuscritos de 1884-1885 para el Tomo II.

La *Nueva traducción del Manifiesto Comunista* por Akihiro Matoba (2010) es significativa porque está basada en la edición original de Londres de 1848 (Burghard), sin el nombre del autor. Incluye una larga introducción y muchos documentos valiosos, haciendo una contribución excepcional a los estudios sobre Marx de todo el mundo.

La investigación japonesa sobre Marx no se limita a la indagación filológica; también aborda cuestiones teóricas. El trágico desenlace del modelo soviético de "socialismo" nos obliga a reconsiderar la naturaleza de la sociedad poscapitalista transicional. *Marx y la asociación: releyendo a Marx* de Minoru Tabata (1994) es una respuesta a este imperativo. Tabata cambia el enfoque, del "socialismo" o "comunismo" al concepto invocado frecuentemente por Marx, de "asociación" [*Assoziation; Verein freier Menschen*].

Él comprueba que las traducciones japonesas de los *Marx-Engels Werke* alemanes le daban a la "asociación" 20 significados diferentes. Los traductores desconocían que la visión de Marx sobre una sociedad poscapitalista se centraba en la idea de la "asociación" porque trabajaban bajo la influencia de la autoridad política soviética.

Tabata también descubre que Marx primero usó la palabra "asociación" para redefinir la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 sobre la base de la teoría de Rousseau sobre la asociación como un organismo político. Esto plantea la cuestión

5. Omura también ayudó a editar la versión en MEGA2 de *El capital*, Tomo II, Berlín, Akademie Verlag, 2008. Los manuscritos de 1868-1881 para el Tomo II, publicados en MEGA2, también han sido estudiados por Teinosuke Otani y Kenji Mori.

de la relación entre la democracia y la asociación. Marx y Engels, en *La ideología alemana*, discuten la asociación de individuos, señalando que en la sociedad burguesa la asociación toma las formas antagónicas de la competencia egoísta y el dominio burocrático; y ambos aparecen como "asociación ilusoria".

Las verdaderas formas de asociación están evolucionando. Por ejemplo, la constitución japonesa (art. 21) garantiza la "libertad de asociación", lo que durante mucho tiempo fue un objetivo de las luchas obreras. Los pueblos también se unen a través de las fronteras. Marx hace hincapié en que al ser reunidos los obreros fabriles y entrenados para aumentar la ganancia capitalista, gradualmente van adquiriendo un "intelecto colectivo" y toman conciencia de que la fuerza productiva del capital les pertenece. Entonces comienzan a asociarse mutuamente. En la década de 1840 Marx todavía no había desarrollado el concepto de asociación, pero cuando consideró el crédito financiero en los manuscritos de 1864-1865 para el Tomo III de *El capital*, identificó el importante concepto de la sociedad cooperativa [*Genossenschaft*] como una posible forma transicional hacia la sociedad poscapitalista. La cuestión crítica es cómo los seres humanos asociados, que quieren ser individuos libres, logran controlar y regular entre la producción, el intercambio, la distribución y el consumo.

Como saben los especialistas en Marx, este concibió la transición de la sociedad capitalista a la poscapitalista en tres etapas: (1) propiedad privada individual, (2) propiedad privada capitalista y (3) restablecimiento [*Wiederherstellung*] de la propiedad individual, basada en (a) la cooperación entre trabajadores libres y (b) la copropiedad [*Mitbesitz*][6] de los

---

6. El libro del difunto Motonobu Hironishi (1966), reeditado recientemente (2002), es una contribución extraordinariamente importante para la exacta comprensión de las terminologías legales de Marx. Descubre muchos malentendidos y traducciones erróneas de los textos de Marx en Japón, que también puede ser hallados en otros países. Hironishi distingue, basado

medios de producción producidos por la tierra y el trabajo, es decir, el modo de producción "asociado" (poscapitalista). A través de la etapa 3, Marx anticipa la sociedad de los "individuos libres" mencionada en los *Grundrisse*. La investigación de Tabata sobre la idea de asociación en Marx es teórica, pero el concepto tiene implicancias prácticas.

Marx para el siglo XXI, editado por Hiroshi Uchida (2006), ha sido publicado en inglés con una introducción de Terrell Carver[7]. Resume los estudios sobre Marx en Japón desde 1990, examinando la relevancia de las investigaciones sobre Marx desde una perspectiva del siglo XXI. Los temas discutidos incluyen la modernidad, la economía política, la teoría de la historia en Marx, Marx y Keynes, la justicia distributiva, la crisis medioambiental, el concepto de sociedad civil y el eclecticismo cultural japonés, así como varias investigaciones filológicas. De particular interés es el capítulo en el que Kunihiko Uemura polemiza con la frecuente caracterización de Marx (en los debates poscoloniales) como estrechamente modernista y eurocéntrico, señalando que Marx puede incluso haber predicho el desarrollo chino contemporáneo. También son dignas de subrayar las reflexiones de Makoto Itoh sobre la experiencia de la planificación central y la posible relevancia de las ideas de Piero Sraffa para el desarrollo de la "economía socialista de mercado" china.

Entre las obras japonesas publicadas en inglés, *The Unknown Marx* [*El Marx desconocido*] de Takahisa Oishi (2001)

---

en su preciso conocimiento del derecho de propiedad, entre *Gesamtbesitz* (posesión colectiva), *Mitbesitz* (copropiedad) y *Gemeinbesitz* (posesión en común); el propio Marx era ambivalente con respecto a los tres términos en el derecho germánico. Hironishi afirma que el restablecimiento de la propiedad individual no es sino la coparticipación individual de las acciones de empresa bajo condiciones de igualdad entre el gerente y el trabajador.

7. La nómina de colaboradores incluye a Kunihiko Uemura, Makoto Itoh, Hiroshi Uchida, Masanori Sasaki, Daisuke Arie, Hideaki Kudo, Makoto Nishibe, Hiroshi Mizuta, Shoken Mawatari, Akitoshi Suzuki, Makoto Noguchi, Akihiro Matoba, Koichi Takakusagi y Tadashi Shibuya.

es un detallado estudio de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Oishi rechaza el tradicional equívoco sobre el pensamiento de Marx que aún hoy predomina. Se centra en la primera crítica de Marx a la economía nacional (política) en relación con Ricardo y Proudhon, afirmando que la totalidad del pensamiento de Marx ya se había establecido en la década de 1840. No obstante, podemos afirmar que en *Miseria de la filosofía* (1847) Marx todavía no había elaborado completamente su teoría de la acumulación del capital.

El libro de Yutaka Nagahara, cuyo singular título es *We, or the Defective Existences* [*Nosotros, o las existencias defectuosas*] (2008), es un intento de filosofar los principios de economía del fallecido Kozo Uno. Las "existencias defectuosas" se refieren a personas a las que se priva, a través de la mercantilización, de la naturaleza humana y de la naturaleza misma. Kozo Uno plantea la *antinaturalidad* (en japonés, *muri*) de la mercantilización de la fuerza de trabajo. Nagahara afirma además que la mercantilización no solo ha determinado a la fuerza de trabajo, sino también a la mujer como productora de fuerza de trabajo futura, y finalmente a la tierra misma como un instrumento de producción. La problemática central de Nagahara es la relación metodológica de Uno con Marx. Uno utiliza el "método descendente" de Marx –mencionado en la "Introducción de 1857" de los *Grundrisse*– para abstraer en dos contextos: (1) nacionalidad del capitalismo (siendo el capitalismo inglés el modelo clásico para Marx), y (2) distinción de etapas lógicas –de la mercancía al dinero, y del dinero al capital–. La última distinción determina el punto de partida de lo que Marx llamó (en la misma "Introducción de 1857") el "método ascendente", que halla la reproducción capitalista de la mercancía en forma implícita en la mercancía. De este modo, Nagahara trata de desarrollar el método de Uno como un "sistema circular de descripción".

La obra de Norihiko Hiyama, *La filosofía del trabajo humano abstracto* (2006), es una defensa de la teoría del valor del difunto Wataru Hiromatsu, tal como fue expresada

en su libro *La filosofía de* El capital *de Marx* (1987). La escuela de Uno y la escuela de Hiromatsu han estado debatiendo cuál es la teoría del valor más apropiada. Kozo Uno argumentaba que el dinero está generado por la *relación de cambio* entre propietarios de mercancías que quieren satisfacer sus respectivos deseos a través del consumo de valores de uso. Por el contrario, Hiromatsu insistía en que el dinero no se origina en el *proceso de cambio*, sino más bien como una *forma del valor*. Su argumento presupone: (1) agentes mercantiles cuya consciencia está reificada, de modo que no pueden reconocer sus propios intereses, y (2) un sujeto cognitivo transcendental que observa la situación de los agentes mercantiles y asume el papel de resolver la *aporía* (dificultad) que los afecta.

Marx señala cuidadosamente que la valuación de una dada mercancía en términos de otras mercancías nunca puede ser definitiva, porque el valor es una *generalidad abstracta* (no puede ser expresada plenamente con *individuos concretos*). Hiyama, por el contrario, piensa que el valor puede ser plenamente expresado con lo concreto. La imposibilidad de esa expresión completa ya la había notado Aristóteles; para resolver la *aporía* de Aristóteles, Kant limita la esfera de la razón trascendental, rechazando la idea de que pueda ser totalmente fundamentada por datos empíricos. Aunque se supone que el sujeto transcendental de Hiromatsu puede superar esa imposibilidad, es solo un reemplazo de la *aporía*[8].

Marx´s Theory of the Genesis of Money, por el fallecido Samezo Kuruma (2009), es la traducción inglesa de una obra cuyo título en japonés era *Teoría de la forma valor y teoría del proceso de cambio* (Kuruma, 1957). En esta obra extraordinariamente incisiva, Kuruma presta una cuidadosa atención a las cruciales palabras de Marx, "La dificultad no estriba en comprender que el dinero es mercancía, sino en cómo, por

8. Ver la reseña del libro de Hiyama por Hiroshi Uchida (2007).

qué, por intermedio de qué una mercancía es dinero". Investigando a fondo las implicancias teóricas, Kuruma rastrea la genealogía del dinero sistemáticamente, a partir de la simple mercancía, vía la forma valor, el carácter fetichista de la mercancía, hasta el proceso de cambio. En esta perspectiva, el "cómo" de Marx se refiere a la sección 3 del capítulo 1 del Tomo I de *El capital*, el "por qué" a la sección 4, y "por intermedio de qué" al capítulo 2, respectivamente.

De conjunto, los estudios japoneses sobre Marx han hecho muchas contribuciones importantes. El presente estudio sugiere tres observaciones. La primera concierne a *La ideología alemana*. De algún modo, las disputas sobre *La ideología alemana* se han centrado en forma desproporcionada en cuestiones editoriales filológicas, sin prestar atención a la cuestión más profunda de por qué Marx se refirió a esa obra (en su prefacio de 1859 a la *Crítica de la economía política*) como determinante de la base teórica para su visión materialista de la historia. La razón puede residir en la forma en la que allí bosquejó (citando los cambios en los métodos de producción) las etapas históricas que condujeron desde la sociedad primitiva hasta el capitalismo a través de tres formaciones sociales intermedias. Su siguiente tarea sería poner al descubierto la evolución del propio capitalismo.

El segundo punto se relaciona con el estudio del capitalismo de hoy en día. Hay una necesidad apremiante de investigar la naturaleza y el impacto de las nuevas formas de organización capitalista, incluyendo las que surgen de la tecnología digital y la bioingeniería.

El tercer punto es práctico. La mayoría de los descubrimientos de los estudios japoneses sobre Marx han seguido siendo desconocidos en el exterior, debido a que el idioma japonés es esencialmente local. Para que las obras contribuyan al estudio sobre Marx en todo el mundo, deben ser prontamente traducidas a otros idiomas. Si no, los investigadores marxistas japoneses tendrán que escribir sus artículos y libros directamente en inglés.

Hayasawa, Keizo, *La génesis del Tomo II de* El capital *y la nueva MEGA,* Sendai, Tohoku University Press, 2004.
Hiromatsu, Wataru, *La filosofía de* El capital *de Marx*, Tokio, Keisoshobo, 1987.
Hironishi, Motonobu, *La traducción errónea de* El capital *de Marx*, Tokio, Seiyusha, 1966.
Hiyama, Norihiko, *Filosofía del trabajo humano abstracto*, Tokio, Ochanomizushobo, 2006.
Kuruma, Samezo, *Teoría de la forma valor y teoría del proceso de cambio*, Tokio, Iwanamishoten, 1957.
Kuruma, Samezo, *Marx's Theory of the Genesis of Money*, Denver, Outskirts Press, 2009.
Marx, Karl, *Manuscritos económicos filosóficos de 1844,* traducción de Hiroshi Hasegawa, Tokio, Kobunsha, 2010.
Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Tokio, Kawadeshoboshinsha, 2006.
Nagahara, Yutaka, *Nosotros, o las existencias defectuosas*, Tokio, Seidosha, 2008.
Oishi, Takahisa, *The Unknown Marx*, Londres, Macmillan, 2001.
Omura, Izumi, *Los nuevos MEGA y la génesis de* El capital *de Marx*, Tokio, Hassakusha, 1998.
Tabata, Minoru, *Marx y la asociación: releyendo a Marx*, Tokio, Shinsensha, 1994.
Uchida, Hiroshi, ed., *Marx para el siglo XXI*, Londres, Routledge, 2006.
Uchida, Tatsuru y Ishikawa, Yasuhiro, *Leamos a Marx, jóvenes*, Tokio, Kamogawashuppan, 2010.
Yamanaka, Ryuji, *Los manuscritos de París*, Tokio, Ochanomizushobo, 2006.

Kevin B. Anderson, de la Universidad de California, Estados Unidos. Autor de *Lenin, Hegel and Western Marxism* (University of Illinois Press, 1995) y *Marx at the Margins* (University of Chicago Press, 2010).

Ricardo Antunes, de la Universidad Estadual de Campinas, Brasil. Autor de *O caracol é sua concha* (Boitempo, 2005) y *O continente do labor* (Boitempo, 2011). Integra el Consejo Asesor de *Herramienta*.

Paul Blackledge, de Leeds Metropolitan University, Inglaterra. Autor de *Reflections on the Marxist Theory of History* (Manchester University Press, 2006) y *Marxism and Ethics* (SUNY Press, 2012).

Armando Boito, de la Universidade Estadual de Campinas, Brasil. Autor de *Política neoliberal e sindicalismo no Brasil* (Xamã, 2002) y *Estado, política e clases sociais* (Unesp, 2007).

Terrell Carver, de la University of Bristol, Inglaterra. Editor de *Cambridge Texts in the History of Political Thought: Marx, Later Political Writings* (CUP, 1996) y autor de *The Postmodern Marx* (Manchester University Press, 1998).

Paresh Chattopadhyay, de la University of Quebec, Canadá. Autor de *The Marxian Category of Capital and the Soviet Experience* (Praeger, 1994).

George C. Comninel, de la York University, Canadá. Autor de *Rethinking the French Revolution: Marxism and the Revisionist Challenge* (Verso, 1987) e "Historical Materialist Sociology and Revolutions", publicado en *Handbook of Historical Sociology*, editado por G. Delanty y E. Isin (Sage, 2003).

Jean-Numa Ducange, de la Universidad de Rouen, Francia. Editor de las obras de Karl Marx *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (Livre de poche, 2007) y *Critique du programme de Gotha* (Éditions Sociales, 2008).

Jan Hoff, Ph. D. en la Freie Universität Berlin, Alemania. Autor de *Karl Marx und die "ricardianischen Sozialisten"* (PapyRossa, 2008) y *Marx global. Zur Entwicklung des internationalen Marx-Diskurses seit 1965* (Akademie, 2009).

Seongjin Jeong, de la Universidad Nacional de Gyeongsang, Corea del Sur. Coeditor de *Marxist Perspectives on South Korea in the Global Economy* (Ashgate, 2007) y coautor de *Ideas de movimientos alter-globalizadores* (Hanul, 2010) [en coreano].

Michael A. Lebowitz, emeritus, Simon Fraser University, Canadá. Autor de *Más allá de* El capital*: La economía política de la clase obrera* (Acal, 2007) y *La alternativa socialista: el verdadero desarrollo* (Plataforma Nexos, 2012).

Ellen Meiksins Wood, emeritus, York University, Canadá. Autora de *Democracy Against Capitalism* (CUP, 1995), *The Origin of Capitalism* (Verso, 2002), *Empire of Capital* (Verso, 2003) y *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought*, Vol. 1 (Verso, 2008).

Luiz Eduardo Motta, de la Federal University of Rio de Janeiro, Brasil. Autor de "Poulantzas e o Direito", *Dados*, Vol. 53, Nº 1 (2010).

Marcello Musto, de York University, Canadá. Coordinador y coautor de *Karl Marx's Grundrisse* (Routledge, 2008), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx* (Siglo XXI, 2011), *Workers Unite! The International 150 Years Later* (Bloomsbury, 2014) y autor de *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi* (Carocci, 2011).

Vesa Oittinen, de la Universidad de Helsinki, Finlandia. Autor de *Spinozistische Dialektik* (Peter Lang, 1994) y editor de *Max Weber and Russia* (Aleksanteri Institute, 2010).

Gianfranco Ragona, de la Universidad de Turín, Italia. Autor de *Maximilien Rubel (1905-1996). Etica, marxologia e critica del marxismo* (FrancoAngeli, 2003) y *Gustav Landauer. Anarchico, ebreo, tedesco* (Editori Riuniti University Press, 2010).

Francisco T. Sobrino forma parte del Consejo de Redacción de la revista *Herramienta*, Argentina. Autor de artículos publicados en *Iniciativa Socialista* (España), *Green Left* (Australia), *Against the Current* (Estados Unidos) y *Socialism & Democracy* (Estados Unidos).

Hiroshi Uchida, emeritus, Universidad de Senshu, Japón. Autor de *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic* (Routledge, 1988) y editor de *Marx for the 21st Century* (Routledge, 2005).

Victor Wallis, del Berklee College of Music, Estados Unidos. Autor de "Workers' Control and Revolution", publicado en *Ours to Master and to Own: Workers' Control from the Commune to the Present*, editado por Azzellini e I. Ness (Haymarket Books, 2011).

Richard D. Wolff, de la New School University, Estados Unidos. Coautor (con Stephen Resnick) de *New Departures in Marxian Theory* (Routledge, 2006) y autor de *Capitalism Hits the Fan* (Interlink Books, 2010).

Xu Changfu, de la Sun Yat-sen University, China. Autor de *Un enfoque académico sobre el estudio marxista* (Beijing: Prensa Académica de Ciencias Sociales, 2010) [en chino], *Ahorrando la práctica*, Tomo I (Imprenta de Chongqing, 2012) [en chino], así como de artículos en *Studies in Marxism* (Inglaterra) y *Socialism and Democracy* (Estados Unidos).

ÍNDICE

Este libro se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2015, en Latingráfica,
Rocamora 4161, Buenos Aires, República Argentina.